

Ph. 1197. b

Ph.u. 544-2

<36619733380015 S

<36619733380015

Bayer. Staatsbibliothek

Bh 544

Philos. Instit. 450.

R.

Vollständiger

# Lehrbegriff

der gesammten

# Philosophie,

dem

Bedürfnisse der Zeit gemäss

eingerichtet

von

*Gottfried Immanuel Wenzel*,

k. k. öffentlichen ordentlichen Professor der theoretischen und praktischen Philosophie zu Linz.

---

*Zweyter Band.*

---

Metaphysik der Natur und theoretische Anthropologie.

---

Linz und Leipzig, 1804.

Im Verlag der k. k. privil. akademischen Kunst- Musik- und Buchhandlung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

# Uebersicht
des
zweyten Bandes.

## *Metaphysik und theoretische Anthropologie.*

# Theoretische Philosophie.

## II.

## *Metaphysik der Natur.*

Metaphysische Propädevtik, oder: Vorübungen zur Metaphysik der Natur als Wissenschaft.

§. 1. Urheber der Metaphysik. — Begriff desselben von dieser Wissenschaft.
§. 2. Ursprung der Benennung — Metaphysik.
§. 3. Leibnitz, Wolf, Daries und Kant kommen in dem Begriffe der Metaphysik mit dem Aristoteles überein.
§. 4. Unsere Erklärung der Metaphysik.
§. 5. Endzweck der Metaphysik.
§. 6. Nutzen des metaphysischen Studiums.
§. 7. Vorsicht bey dem Studium der Metaphysik.
§. 8. Geschichte der Metaphysik.

# I.

# Metaphysik des Sinnlichen;

oder

## niedere Metaphysik.

§. 1. Begriff.
§. 2. Ueber die Realität der Dinge außer uns.
§. 3. Wie wird das Bewußtseyn der Dinge außer uns möglich?
§. 4. Idealismus.
§. 5. Realismus oder Materialismus.
§. 6. Falschheit des eigentlichen Idealismus.
§. 7. Absoluter Grund unsers Bewußtseyns.
§. 8. Unrichtige Erklärung von der Entstehung des Bewußtseyns.
§. 9. Die Falschheit des Realismus oder Materialismus.
§. 10. Sinnlichkeit und Verstand.
§. 11. Formen a priori.
§. 12. Von den Formen der Sinnlichkeit, — Raum und Zeit.
§. 13. Abweisung eines Einwurfs gegen unsere Theorie von Raum und Zeit.
§. 14. Worin liegt der Grund, daß wir die Vorstellungen von Raum und Zeit auf die Dinge außer uns allgemein und nothwendig beziehen?
§. 15. Von den Formen des Verstandes.
§. 16. Specielle Darstellung der Verstandes-Formen.
§. 17. Kategorien.
§. 18. Prädikabilien.
§. 19. Prädikate und Grundsätze der *Quantität.*
A. Begriff der Quantität.
B. Das Quantum als Ganzes.
C. Grundsätze in Hinsicht auf das Quantum.
D. Eintheilung der Größe.
E. Maaß der Größen.

F. Was im Raum und in der Zeit exiſtirt, iſt meſsbar.
G. Voller und leerer Raum, volle und leere Zeit.
H. Materie.
I. Bewegung und Ruhe.
K. Metaphyſiſche Theilung einer Gröſse.
L. Phyſiſche Theilung einer Gröſse.
M. Monas.

§. 20. Prädikate und Grundſätze der *Qualität.*
A. Begriff von Qualität oder Beſtimmung.
B. Eintheilung der Qualitäten.
C. Unbeſtimmtes und Beſtimmtes.
D. Der Grundſatz der Individuation.
E. Wir kennen das Realweſen der Dinge nicht.
F. Lehrſätze von dem abſoluten Weſen der Dinge.
G. Aehnliche Dinge. — Der Satz vom Nicht-Zuunterſcheidenden.
H. Vom Gegenſatze der Realität; — Schranke, Beſchränkung, abſolut Reales.

§. 21. Prädikate und Grundſätze der *Relation.*
A. *Subſtanz* und *Accidenz.*
Nr. 1. Grundſätze der Subſtanzialität.
-- 2. Ganz negativ ſcheinende Beſtimmungen, die aber doch im Grunde etwas Poſitives enthalten.
-- 3. Poſitiv ſcheinende Prädikate hönnen in gewiſſer Anwendung negativ ſeyn.
-- 4 Grund, Bedingung, Gegründetes, Bedingtes.
-- 5. Lehrſätze von den Gründen.
-- 6. Der Satz des zureichenden Grundes.
-- 7. Regeln in Anſehung dieſes Satzes.
B. *Urſache* und *Wirkung.*
Nr. 1. Unterſchied zwiſchen Grund und Urſache.
-- 2. Unwirkſame Umſtände.
-- 3. Eintheilung der Urſachen.
-- 4. Haupturſachen.
-- 5. Nebenurſachen.

Nr. 6. Miturſachen.
-- 7. Zureichende Urſachen.
-- 8. Entſcheidende Urſachen.
-- 9. Phyſiſche Urſachen.
-- 10. Logiſche Urſachen.
-- 11. Moraliſche Urſachen.
-- 12. Lehrſätze von Urſachen und Wirkungen.
-- 13. Aktion und Paſſion.
-- 14. Eintheilung des Wirkens.
-- 15. Wirkende und leidende Potenz.
-- 16. Widerſtand des Wirkens,
-- 17. Kraft.
-- 18. Eintheilung der Kräfte.
-- 19. Wo Kraftäuſserung iſt, dort iſt auch eine Subſtanz.
-- 20. Kennen wir die Grundkräfte der Subſtanzen?
-- 21. Haben die Subſtanzen mehr als Eine Grundkraft?
-- 22. Unterſchied zwiſchen Kraft und Vermögen.
-- 23. Vermögen und Kraft ſind Begriffe a priori, doch nicht ganz rein.
-- 24. Es giebt keine todten Kräfte.
-- 25. Natur,
-- 26. Dependenz der Zeit von der Zeit.
-- 27. Es giebt keine abſolute, reine Zeit.
-- 28. Auch keine abſolut erſte Zeit.
-- 29. Lange und kurze Zeit.
-- 30. Iſt eine Dauer ohne Zeit möglich?
-- 31. Simultane und ſucceſſive Dinge.
-- 32. Entia conjuncta, affinia, remota.
-- 33. Stellung eines Dinges. — Ort. — Alter.
-- 34. In jedem Dinge iſt Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.
-- 35. Eintheilung der Vollkommenheit.

Nr. 36. Drey Anmerkungen in Hinsicht auf die Vollkommenheit endlicher Dinge,

C, *Gemeinschaft.*

Nr. 1, Alle Dinge, welche zugleich sind und im Raume wahrgenommen werden, stehen in Gemeinschaft.

-- 2. Das Gesetz der Abhängigkeit und Nothwendigkeit.

§. 22, Prädikate und Grundsätze der *Modalität.*

A, *Möglich — unmöglich.*

Nr. 1. Der Satz des Widerspruchs.

-- 2. Eintheilung des Möglichen und Unmöglichen.

-- 3. Besondere Anmerkungen hierüber.

-- 4. Das Unbegreifliche.

-- 5. Regeln bey Beurtheilung des Möglichen und Unmöglichen.

B. *Wirklich — nicht wirklich.*

Nr. 1. Gegenstand.

-- 2. Phänomenon, — Erscheinung.

-- 3. Ding an sich.

-- 4. Noumenon.

-- 5. Entstehen — Vergehen.

-- 6. Veränderlich — unveränderlich.

-- 7. Hieher gehörige Sätze.

-- 8. Das Gesetz der Stetigkeit.

-- 9. Daraus abgeleitete Sätze.

-- 10. Das Gesetz der Sparsamkeit.

C, *Nothwendig — Zufällig.*

Nr. 1. Eintheilung der Nothwendigkeit.

-- 2. Besondere Bemerkungen über das Nothwendige.

-- 3. Das Beständige.

-- 4. Nothwendiges — zufälliges Wesen.

-- 5. Naturnothwendigkeit, verständige und blinde.

-- 6. Vom Schicksale.

-- 7. Vom Zufall oder Ohngefähr.

Nr. 8. Quelle des Fatalismus.
-- 9. Ohngefähr; Zufall im Sprachgebrauche.

## II.

# Metaphysik des Übersinnlichen,

oder

# höhere Metaphysik.

§. 23. Begriff der Metaphysik des Ueberſinnlichen,
§. 24. Inhalt dieſer Wiſſenſchaft.
§. 25. Eintheilung.

## A.

## *Rationale Pſychologie.*

§. 26. Begriff dieſer Lehre.
§. 27. Bewuſstſeyn.
§. 28. Willkührliches, unwillkührliches Bewuſstſeyn.
§. 29. Folgerungen.
§. 30. Begriff von der Seele.
§. 31. Pſychologiſcher Materialismus.
§. 32. Widerlegung deſſelben.
§. 33. Rationale Gründe für die Immaterialität der Seele.
§. 34. Der ſubtile Materialismus.
§. 35. Widerlegung.
§. 36. Die Seele iſt numeriſch-identiſch.
§. 37. Die Seele iſt ein ſelbſtbeſtimmendes, ſelbſthandelndes, abſolut freythätiges Ich.
§. 38. Einwurf und Auflöſung deſſelben.
§. 39. Lehrſätze von der abſoluten Freyheit unſers Ichs.
§. 40. Wie kann die Freythätigkeit der Seele bey der Naturnothwendigkeit beſtehen? Wie ſind beyde zu vereinigen?
§. 41. Einfluſs unſerer Freyheit auf die Dinge auſser uns.

§. 42. Lehrsätze von den Dingen, in so fern sie durch unsere Freyheit bestimmt werden.
§. 43. Erklärung eines Paradoxons.
§. 44. Freyheit des Willens.
§. 45. Theorie des Willens und seine Gesetze.
§. 46. Das Wohlthätige dieser Einrichtung unsers Ichs.
§. 47. Perfektibilität.
§. 48. Beweis für das Daseyn der moralischen Freyheit.
§. 49. Einwürfe gegen den Satz, dass unser Ich ein freyhandelndes Wesen sey, und Beantwortung derselben.
§. 50. Grösse und Würde des Menschen durch Freyheit.
§. 51. Leben und Tod.
§. 52. Die Freyheit des Ichs führet auf Unsterblichkeit desselben.
§. 53. Auferstehung des Leibes.
§. 54. Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele und Beantwortung derselben,
§. 55. Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
§. 56. Darstellung der Meinung des *Aristoteles*, und Beurtheilung derselben.
§. 57. Darstellung der Meinung des *Kartesius*, und Beurtheilung derselben.
§. 58. Darstellung der Meinung des *Leibnitz*, und Beurtheilung derselben.
§. 59. *Kants* Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
§. 60. Bemerkungen hierüber.
§. 61. *Fichte's* Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
§. 62. Bemerkungen hierüber.
§. 63. Wie verhalten wir uns bey dieser Frage?
§. 64. Seelenursprung.
§. 65. Seelenwanderung.
§. 66. Unser Ich ist ein Geist.
§. 67. Geisteskräfte.
§. 68. Unendlicher Geist.
§. 69. Geister sind eigentlicher Glückseligkeit fähige Wesen.

§. 70. Aber sie können auch unglückselig seyn.
§. 71. Der Zweck der Geister ist Sittlichkeit.
§. 72. Nur Geister leben im höhern Verstande des Wortes.
§. 73. Geister sind die einzigen Zwecke der Schöpfung.
§. 74. Mehrheit der Geister.
§. 75. Hierarchien.
§. 76. Ausser den Seelen der Menschen und Thiere giebt es keine besondern Geister auf Erden.
§. 77. Der Geisterglaube des Pöbels.
§. 78. Das Nichtdaseyn der Gespenster.
§. 79. Quellen des Geisterglaubens.
§. 80. Einwürfe und Beantwortung derselben.
§. 81. Kurze Geschichte des Gespensterglaubens.
§. 82. Unterschied der Geister.
§. 83. Müssen denn alle Geister einen Körper haben?
§. 84. Beschaffenheit dieses Körpers.

## Anhang von den Seelen der Thiere.

(*Empirischer Zusatz.*)

§. 85. Man hat die Thiere nicht immer für beseelt gehalten.
§. 86. Gründe des *Kartesius*, dass die Thiere blosse Maschinen sind.
§. 87. Widerlegung der Gründe des *Kartesius*.
§. 88. *Le Grands* Beweise, dass die Thiere keine Seelen haben. — Widerlegung.
§. 89. *Antons d'Illy d'Ambrün* neue Beweise, dass die Thiere blosse Maschinen sind. — Widerlegung.
§. 90. *Darmansons* Beweis gegen die Seelen der Thiere, und Entkräftung desselben.
§. 91. Gründe, warum wir die Thiere nicht für Maschinen halten.
§. 92. Gründe, durch welche unmittelbar bewiesen wird, dass die Thiere Seelen haben.
§. 93. Besondere Meinung des Grafen *Büffon*. — Widerlegung derselben.

§. 94. Lächerliche Behauptung des Ptr. *Boujean* in Ansehung der Thiere.
§. 95. *Unzers* Gründe, daſs es gewiſſe Thiere ohne Seelen gebe
§. 96. Entkräftung dieſer Gründe.
§. 97. Die Thiere haben eine empfindende, aber keine vernünftige Seele.
§. 98. Einwürfe gegen die Vernunftloſigkeit der Thierſeelen, und Beantwortung dieſer Einwürfe.
§. 99. Folgen aus dem Satze, daſs die Thiere keine vernünftige Seele haben.
§. 100. Die Thierſeele hat keine deutliche Erkenntniſs.
§. 101. Die Vorſtellungen der Thiere enthalten immer den Total-Eindruck des Ganzen.
§. 102. Beſchaffenheit der Aufmerkſamkeit bey den Thieren.
§. 103. Die Erinnerungskraft und das Gedächtniſs der Thiere.
§. 104. Verbindung der Vorſtellungen bey dem Thiere.
§. 105. Die Thiere haben keine allgemeine Erkenntniſs der Arten und Geſchlechter.
§. 106. Die Thiere urtheilen und ſchlieſsen nicht.
§. 107. Erwartung ähnlicher Fälle bey den Thieren.
§. 108. Das Begehrungsvermögen der Thiere.
§. 109. Die Selbſtliebe bey Thieren.
§. 110. Die Kunſttriebe der Thiere.
§. 111. Inſtinkt und eigentliche Kunſttriebe.
§. 112. Welche Handlungen der Thiere zum Inſtinkte, und welche zu den Kunſttrieben gehören.
§. 113. Wie läſst ſichs erklären, daſs Thiere Kunſtwerke ohne Verſtand und Vernunft zu liefern im Stande ſind?
§. 114. Ueber die Sprache der Thiere.
§. 115. Beſchaffenheit der Thierſprache.
§. 116. Drey Eigenheiten der Thierſprache, die man Vollkommenheiten nennen könnte.
§. 117. Vorzug der Menſchenſprache vor der Thierſprache.

§. 118. Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Seelen der Thiere.
§. 119. Sind die Seelen der Thiere unsterblich?

## B.

## *Rationale Cosmologie.*

§. 120. Was ist rationale Cosmologie?
§. 121. Begriff von der Welt.
§. 122. Lehrsätze von der Welt.
§. 123. Cosmischer Zusammenhang. — Eintheilung desselben.
§. 124. Gründe für den dynamischen Zusammenhang.
§. 125. Gründe für den ätiologischen.
§. 126. Betrachtung über den Weltzusammenhang.
§. 127. Vorbeugung gegen Einwürfe.
§. 128. Es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung.
§. 129. Der cosmische Zusammenhang ist so strenge nicht, wie einige dafür halten.
§. 130. Einwurf und Beantwortung desselben.
§. 131. Naturnothwendigkeit ist ein wesentliches Gesetz der Objektenwelt.
§. 132. Nähere Darstellung der Naturnothwendigkeit.
§. 133. Freye Ursache neben der Naturnothwendigkeit.
§. 134. Die Naturnothwendigkeit stehet mit der Freyheit in unzertrennlicher Wechselwirkung.
§. 135. Auch Zufälligkeit oder Abhängigkeit ist ein Gesetz der Objektenwelt.
§. 136. Ohngeachtet des Gesetzes der Zufälligkeit oder Abhängigkeit, erkennet die Vernunft dennoch ein absolut nothwendiges, d. i., unabhängiges Wesen.
§. 137. Die Objektenwelt, das Zufällige, und das Urwesen, das Nothwendige, bestimmen einander wechselseitig; — in welchem Verstande?
§. 138. Einwurf.
§. 139. Beantwortung.
§. 140. Ist die Objektenwelt dem Raume und der Zeit nach endlich oder unendlich?

# C.

## Rationale Theologie.

§. 141. Begriff.
§. 142. Wichtigkeit und Nutzen dieser Wissenschaft.
§. 143. Gott ist dem Menschen das gröfste und dringendste unter allen geistigen Bedürfnissen der Natur.
§. 144. Was ist Gott? und existirt Gott?
§. 145. Beweis für das Daseyn Gottes aus der praktischen Vernunft; — moralischer Beweis.
§. 146. Werth des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes.
§. 147. Bemühungen unserer Vorgänger, das Daseyn Gottes zu erweisen.
§. 148. Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, den *Kartesius* oder vielmehr *Anselmus* geliefert hat.
§. 149. Prüfung dieses Beweises.
§. 150. Darstellung des cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes.
§. 151. Prüfung dieses Beweises.
§. 152. Darstellung des physiko-theologischen Beweises für das Daseyn Gottes.
§. 153. Eine andere Art, denselben Beweis zu führen.
§. 154. Derselbe Beweis von *Kant* dargestellt.
§. 155. Würdigung des physiko-theologischen Beweises.
§. 156. Das Vernunftgemäfse des cosmologischen und physiko-theologischen Beweises.
§. 157. Wie kann und soll man dem Ungelehrten und dem Volke Gottes Daseyn beweisen?
§. 158. Was ist von dem Beweise aus einer angebornen Idee Gottes zu halten? Nichtigkeit des Beweises ex consensu gentium.
§. 159. Ansicht unserer Lehre von Gott.
§. 160. Gott ist die absolute, unumschränkte Freyheit in der Wirklichkeit.
§. 161. Gott ist die Heiligkeit in ihrer Wirklichkeit.
§. 162. Gott ist aus sich und durch sich, absolut unabhängig, absolut nothwendig.

§. 163. Gott ist ewig.
§. 164. Gott ist allmächtig.
§. 165. Gott ist die höchste Weisheit.
§. 166. Gott ist unveränderlich.
§. 167. Gott ist allwissend und allgegenwärtig.
§. 168. Wie ist das Daseyn Gottes gedenkbar?
§. 169. Es giebt nur Einen Gott. — Polytheismus und Manichäismus.
§. 170. Die wichtigsten Einwürfe der Atheisten gegen das Daseyn Gottes, und Beantwortung derselben.
§. 171. Schöpfung der Welt.
§. 172. Widerlegung der Behauptung, Gott habe die Welt aus einer ewigen neben ihm selbstständigen Materie gebildet.
§. 173. Falschheit der Meinung, die Weltmaterie sey aus Gott ausgeflossen.
§. 174. Gründe für die Schöpfung der Welt aus Nichts.
§. 175. Beantwortung einiger Einwürfe gegen die Schöpfung aus Nichts.
§. 176. Ist eine ewige abhängige Schöpfung der Welt denkbar oder nicht?
§. 177. Gott schuf die Welt aus freyem Willen.
§. 178. Einwurf und Beantwortung desselben.
§. 179. Die Welt ist auch nicht um ihrer selbst, sondern um eines Andern willen hervorgebracht; und zwar der Lebendigen willen.
§. 180. Warum ist aber die Welt der Lebendigen wegen hervorgebracht worden? Was für einen Endzweck hatte der Schöpfer dabey?
§. 181. Beurtheilung der seyn sollenden Endzwecke der Schöpfung.
§. 182. Der Endzweck oder letzte Zweck der Weltschöpfung ist die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, wovon die Folge dann Glückseligkeit jenseits des Grabes ist.
§. 183. Noch ein erklärender Beytrag zum Gesagten.
§. 184. Einwürfe gegen unsere Behauptung, dass Glückseligkeit vernünftiger Wesen nicht der End-

zweck der Schöpfung ſey. — Beantwortnng derſelben.
§. 185. Folgen aus dem Vorhergehenden.
§. 186. Die möglich beſte Welt.
§. 187. Einwürfe gegen die beſte Welt. — Beantwort.
§. 188. Begriff der göttlichen Fürſehung.
§. 189. Beweis, daſs es eine göttliche Fürſehung gebe.
§. 190. Die Art und Weiſe, wie Gott die Welt erhält und regiert.
§. 191. Unſtatthaftigkeit der erſten Behauptung.
§. 192. Gründe für die zweyte Behauptung, die Fürſehung Gottes betreffend.
§. 193. Vielleicht aber gehet die göttliche Fürſehung nur auf das Ganze und Groſse, auf Geſchlechter und Arten, und ſorget nicht für jedes einzelne Geſchöpf? Vielleicht giebts nur eine allgemeine Fürſehung?
§. 194. Warnung vor einem falſchen Begriffe von der beſondern Fürſehung Gottes.
§. 195. Beantwortung der Einwürfe gegen die Lehre von der beſondern Fürſehung Gottes.
§. 196. Der Menſch iſt insbeſondere ein Gegenſtand der göttlichen Fürſehung.
§. 197. Aber die Uebel in der Welt, wie laſſen ſich dieſe mit der Fürſehung, mit der göttlichen Weltregierung vereinbaren?
§. 198. Was iſt ein Wunder? Möglichkeit der Wunder.
§. 199. Einwürfe gegen die Möglichkeit der Wunder, und Beantwortung derſelben.
§. 200. Wann wirket Gott Wunder?
§. 201. Warnung in Bezug auf die Wunder.
§. 202. Kein Weſen auſser Gott kann Wunder wirken.
§. 203. Kann Gott die Macht, Wunder zu wirken, an ein endliches Weſen nicht übertragen?
§. 204. Gott iſt höchſt gütig.
§. 205. Gott iſt ein gerechter Gott.
§. 206. Gottes höchſte Weisheit begründet die Unſterblichkeit der Seele.

§. 207. Gottes Güte bürget für die Unſterblichkeit der Seele.
§. 208. Gottes Gerechtigkeit verſichert uns von der Unſterblichkeit unſerer Seele.
§. 209. Gott iſt unſer höchſter Geſetzgeber, und ſein Wille des Menſchen höchſtes Geſetz.
§. 210. Verhältniſs der Vernunftgeſchöpfe zum Schöpfer.

# Theoretiſche Philoſophie.

## III.

## *Theoretiſche Anthropologie.*

### Einleitung.

§. 1. Begriff der Anthropologie.
§. 2. Kräfte der menſchlichen Natur.
§. 3. Eintheilung der theoretiſchen Anthropologie.
§. 4. Nutzen des Studiums der Anthropologie.
§. 5. Hilfskenntniſſe der Anthropologie.

### *Erſter Abſchnitt.*

### Organonomie;

oder:

die Lehre von den organiſchen Kräften des Menſchen.

§. 6. Begriff vom Organiſiren. — Organiſirt iſt Alles, aber nicht Alles iſt organiſch.
§. 7. Was iſt organiſch?
§. 8. Organismus und Organiſation.
§. 9. Begriffe Anderer vom Organismus und Beurtheilung derſelben.
§. 10. Organiſches Leben.

§. 11. Organiſche Geſetze.
§. 12. Aeuſserungen der organiſchen Geſetze.
§. 13. Der Menſch als organiſches Weſen betrachtet.
§. 14. Aehnlichkeit des Menſchen mit der Pflanze.
§. 15. Vorzüge des menſchlichen Organismus vor jenem der Pflanze.

## *Zweyter Abſchnitt.*

## Zoonomie;

oder:

## die Lehre von den organiſch-thieriſchen Kräften des Menſchen.

§. 16. Der Menſch als ein organiſch-thieriſches Weſen betrachtet.
§. 17. Vom menſchlichen Körper überhaupt.
§. 18. Die Knochen.
§. 19. Die Muskeln.
§. 20. Die Nerven.
§. 21. Hypotheſen, die Fortpflanzung der Eindrücke zur Seele, und die Rückwirkung der Seele auf den Körper durch die Nerven betreffend.
§. 22. Gründe für die Spannung und Elaſticität der Nerven. — Gegengründe.
§. 23. Gründe für das Daſeyn der Lebensgeiſter in den Nerven als Kanälen. — Gegengründe.
§. 24. Neue Hypotheſe zur Auflöſung des voranſtehenden Problems.
§. 25. Die äuſseren Sinne des Menſchen.
§. 26. Die Organenſinne.
§. 27. Der Sinn der Betaſtung.
§. 28. Der Sinn des Geſichts.
§. 29. Der Sinn des Gehörs.
§. 30. Der Sinn des Geſchmacks.
§. 31. Der Sinn des Geruchs.
§. 32. Schlafen. — Träumen.

§. 33. Thierifches Werden des Menfchen.
§. 34. Eintritt des Menfchen in die Objektenwelt. — Kindheit.
§. 35. Die Jugend und Mannbarkeit.
§. 36. Das Alter. — Abnehmen des Menfchen. — Tod.
§. 37. Organifation des Menfchen zur Vernunftfähigkeit.
§. 38. Die Temperamente.
§. 39. Einflufs des Klima auf den menfchlichen Körper.
§. 40. Einflufs der Nahrung.
§. 41. Verfchiedenheit der Menfchenfarben. — Urfachen davon.

*Dritter Abfchnitt.*

## Empirifche Pfychologie.

§. 42. Begriff diefer Lehre.
§. 43. Empirifcher Begriff von der Seele. Beweis für das Dafeyn derfelben.
§. 44. Empirifche Gründe für die Immaterialität.
§. 45. Einwürfe und Beantwortung.
§. 46. Die Kräfte der Seele. — Eintheilung derfelben.
§. 47. Schema der Seelenkräfte, und der dadurch bewirkten Seelenzuftände und Veränderungen.
§. 48. Von der Grundkraft der Seele, — dem Bewufstfeyn.
§. 49. Sinnlichkeit.
A. Empfindung. — Theorie des äufsern und innern Sinnes. — Materielle Ideen. — Sitz der Seele.
B. Gedächtnifs.
C. Einbildungskraft und Phantafie. — Träume.
D. Vernunftähnliches Vermögen.
E. Erwartung ähnlicher Fälle.
F. Ahndung.
G. Begehren und Verabfcheuen.
H. Affekte und Leidenfchaften.
a) Die angenehmen Affekte.

b) Die unangenehmen.
c) Gemischte Affekte.
*Leidenschaften.*
a) Ehrsucht.
b) Herrschsucht.
c) Habsucht.
d) Wollust.
§. 50. Denkkraft.
A. Verstand.
B. Urtheilskraft.
C. Vernunft.
D. Wille.
§. 51. Nebenkräfte.
A. Erinnerung und Besinnung.
B. Willkührliche Imagination und Phantasie.
C. Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion.
D. Witz, Scharfsinn und Geschmack.
E. Vernünftige Vermuthung.
F. Ideenassociation.
G. Bezeichnungsvermögen. — Sprache.
§. 52. Untere und obere Erkenntnisskräfte.
§. 53 Triebe im Menschen, welche auf das Begehren und Wollen Einfluss haben.
§. 54. Die Temperamente psychologisch betrachtet.
§. 55. Einfluss des Klima auf die Seele.
§. 56. Einfluss der Nahrungsmittel auf die Seele.
§. 57. Ursachen der Verschiedenheit der Genies.
§. 58. Prüfung der Köpfe zu Künsten und Wissenschaften.
§. 59. Besondere Vorzüge menschlicher Geister.
§. 60. Geistesschwächen.
§. 61. Geisteskrankheiten.

Theoretische

# Philosophie.

## II.

## *Metaphysik der Natur.*

# Metaphyſiſche Propädevtik;

oder:

## *Vorübungen zur Metaphyſik der Natur als Wiſſenſchaft.*

§. 1.

### Urheber der Metaphyſik. — Begriff deſſelben von dieſer Wiſſenſchaft.

*Metaphyſik*, als Syſtem betrachtet, erkennet den *Ariſtoteles* als ihren Urheber. Sie war ihm eine Wiſſenſchaft alles deſſen, was über die Sinne hinausgehet, eine Wiſſenſchaft, die ihre Wahrheiten unmittelbar aus der Vernunft ſchöpft, und über die Natur der Dinge, über die οντως οντα a priori raiſonnirt. Es rechnete dieſer Philoſoph zur *Metaphyſik*, nebſt der Lehre von dem Dinge überhaupt, auch die Lehre von Gott und den Geiſtern, und ſetzte ſie der *Phyſik* entgegen, als welche ſich nur auf das einſchränkt, was durch die Sinne erkennbar iſt.

§. 2.

## Urſprung der Benennung Metaphyſik.

Wenn *Ariſtoteles* der Erfinder der Wiſſenſchaft ſelbſt iſt, ſo ſind die *Scholaſtiker* die Erfinder des Nahmens derſelben. Der griechiſche Philoſoph hinterlieſs XIV Bücher, in denen er gedachte Gegenſtände abhandelte, und die er ausdrücklich der *Phyſik* nachgeſetzt wiſſen wollte. Dieſs gab den Scholaſtikern Gelegenheit, dieſe XIV Bücher των μετα τα Φυσικα, d. h. libros poſt Phyſicam ſequentes, zu nennen.

§. 3.

## Leibnitz, Wolf, Daries und Kant, kommen im Begriffe der Metaphyſik mit dem Ariſtoteles überein.

Der Begriff, den ſich *Ariſtoteles* von der *Metaphyſik* machte, erhielt ſich im Grunde bis auf unſere Zeiten. *Leibnitz* und *Wolf*, die gröſsten Reformatoren der Philoſophie, gaben uns keinen andern. Sie erklärten die *Metaphyſik* als eine Wiſſenſchaft, die von dem Dinge und der Welt überhaupt, wie auch von den Geiſtern handelt, abgeſehen von aller Erfahrung. *Daries* definirt die *Metaphyſik*, in ſeinen Elementis, als die Wiſſenſchaft alles deſſen, was durch das Ding, als ein ſolches betrachtet, und durch ſeine Arten, als ſolche betrachtet, möglich iſt. Da nun Geiſter und Gott Dinge ſind, die nur durch die Vernunft gefaſst werden können, ſo ſind auch dieſem Philoſophen Geiſter und Gott Gegenſtände der Metaphyſik. Der gröſste Philoſoph unſeres Zeitalters, *Immanuel Kant*, ſiehet ebenfalls die Metaphyſik für nichts anders an, als für diejenige Wiſſenſchaft, die ſich mit den Grundbegriffen, mit den allgemeinſten Wahrheiten der Vernunft beſchäftigt, und alſo von dem Dinge überhaupt, und

feinen Arten, mithin auch von den geiftigen Subftanzen handeln mufs.

## §. 4.

## Unfere Erklärung der Metaphyfik.

Wir unferer Seits betrachten die Metaphyfik ebenfalls aus diefem Gefichtspunkte, fie hat bey uns eben diefelbe Anficht, wie aus der fchon in der *Einleitung in die gefammte Philofophie* (§. 22.) gegebenen vorläufigen Erklärung fattfam erhellet. Diefelbe Erklärung wollen wir nun blofs etwas näher beftimmen: *Metaphyfik ift die Wiffenfchaft aus bloffen Begriffen a priori, der vom Denken und den Vorftellungsgefetzen verfchiedenen Dinge, deren Beftimmungen und Gefetze jedoch im erkennbaren Zufammenhange mit dem Vorftellungsvermögen ftehen.*

Da wir die *Metaphyfik* eine Wiffenfchaft aus bloffen Begriffen, a priori, der vom Denken und den Vorftellungsgefetzen verfchiedenen Dinge nennen, fo unterfcheiden wir fie von allen den Wiffenfchaften, die es mit *empirifchen Wahrheiten* zu thun haben, unterfcheiden fie von der *Theologie*, ja felbft von der *Mathematik*, die nicht aus bloffen Begriffen, fondern aus der Conftruction der Begriffe hervorgehet, und fich etwas a priori zum Gegenftande der Anfchauung macht.

## §. 5.

## Endzweck der Metaphyfik.

Welchen Endzweck hat die *Metaphyfik*? Keinen andern, als den menfchlichen Verftand auf die Grundbefchaffenheit und Grundkräfte der Natur zu führen, und ihn zu belehren, worin das Princip beftehe, was die Dinge, ungeachtet ihrer Veränderlichkeit, und beftändiger Circulation, bey ihrem Wefen erhält.

§. 6.

## Nutzen des metaphyſiſchen Studiums.

Dieſer Endzweck unterrichtet uns zugleich von dem Nutzen des metaphyſiſchen Studiums, welcher folgender iſt:

1. Die Metaphyſik iſt der Grund jeder andern materialen Wiſſenſchaft; denn in jeder Wiſſenſchaft hat man es mit Dingen zu thun, und die Metaphyſik lehret die Grundkräfte und Grundbeſchaffenheiten derſelben kennen.
2. Sie verbreitet Licht über die ganze menſchliche Erkenntniſs; indem ſie uns auf Wahrheiten hinleitet, die bey allen und jeden Dingen Statt finden, bey allen und jeden Dingen ohne Ausnahme gelten.
3. Da die Metaphyſik die allgemeinſten Grundſätze des menſchlichen Denkens, das Mögliche und Unmögliche, das Etwas und Nichts, die Wirklichkeit und den Schein aufkläret und beſtimmet, ſo iſt es offenbar, daſs ſie diejenigen Begriffe feſtſetzet, welche unſerer ganzen Erkenntniſs Haltung und Zuſammenhang geben.
4. Entdecket ſie den Urſprung unſerer allgemeinen Begriffe aus der Empfindung und die Quelle aller menſchlichen Begriffe aus der gemeinen Erkenntniſs.
5. Iſt ſie ein Probierſtein, ein Criterion, unſerer Meinungen, unſerer Vermuthungen, unſeres geſammten Wiſſens; indem ſie die erſten Begriffe beſtimmt, von denen der menſchliche Geiſt ausgehet.
6. Macht ſie uns insbeſondere mit den wichtigſten und intereſſanteſten Wahrheiten bekannt; denn was kann für den Menſchen wichtiger und intereſſanter ſeyn, als die Kenntniſs von ſeiner Seele, den Kräften und

Anlagen derselben, von Gott und Unsterblichkeit!

7. Bezeichnet sie die Grenzlinie des menschlichen Verstandes; indem sie zeigt, was möglich und unmöglich, denkbar oder nicht denkbar, Wirklichkeit oder nur bloſs Schein ist.

8. Sie schärfet endlich durch ihre Spekulationen über die abstraktesten Dinge den Verstand, und erleichtert dem Geiste die Ausübung seiner Kräfte, begegnet unzähligen Streitigkeiten, die aus dem Mangel richtig bestimmter Grundbegriffe gewöhnlich entstehen, und bewirket ruhige Bescheidenheit bey Dingen, die wir nicht wissen sollen, nicht wissen können, und gewähret Überzeugung, wo Überzeugung möglich ist.

§. 7.

## Vorsicht bey dem Studium der Metaphysik.

Wenn die Metaphysik diesen Nutzen haben soll; so ist bey dem Studium derselben Vorsicht nöthig; denn leicht verliert sich der unvorsichtige Metaphysiker auf Abwege. Davor sichern nachstehende Regeln:

1. Man lasse alle eitlen und unnützen Grübeleyen bey Seite, verlange nicht Kenntniſs von Dingen zu bekommen, die nicht Gegenstände unseres Wissens, die auſser dem Horizonte unseres Verstandes oder über demselben sind.

2. Man glaube nicht, daſs die Vernunft alles allein erforschen und finden könne, so lange sie eine mit Sinnlichkeit verbundene Vernunft ist, daſs man der Erfahrung nicht bedürfe. Oft geschieht es, daſs eine übertriebene Abstraktion auf Chimären verfällt, und man in eine Welt versetzt wird, die keine Existenz auſser unserer Einbildung und Phantasie hat.

3. Man vermeide alle Wortſpiele, alle Spitzfindigkeiten. Die Metaphyſik ſoll den Verſtand aufhellen, demſelben Feſtigkeit, Haltung geben, und der Vernunft ſowohl in ihrem theoretiſchen als praktiſchen Gebrauche zu Hilfe kommen.

## §. 8.

## Geſchichte der Metaphyſik.

Die Geſchichte der *Metaphyſik* ſteigt in das tiefe Alterthum höher hinauf, als die Geſchichte der *Logik*. Wir bemerken ſieben Epochen dieſer Wiſſenſchaft.

1. In der *erſten Epoche*, worin der Geiſt des *Wunderbaren* herrſchte, hatte nur dasjenige für die *phantaſirende* Vernunft anziehendes Intereſſe, was in einem undurchdringlichen Dunkel lag. Die Einbildungskraft, die immer reger iſt, je düſterer es im Vernunftgebiethe ausſieht, konnte ſich da lebhaft Geſtalten träumen, wo ſie durch keinen erleuchteten wirklichen Gegenſtand ſo leicht in der Täuſchung geſtöret wurde. Die ganze Wiſsbegierde beſtand in einem kindiſchen Fürwitze, und das Fragen und Forſchen war auf das *Unerforſchliche* gerichtet. Daher die fabelhafte Lehre der Alten von der *Ewigkeit der Welt*, und gewiſſer Dinge in derſelben, *Cosmogenie*, die Träume vom Urſprunge der Götter, *Theogenie*, die Dichtungen von näherm Umgange mit Göttern und Geiſtern, *Theurgie* und *Magie*. Daher in der Philoſophie der *Perſer* die zwey Grundquellen des *Guten* und *Böſen*, *Oromasdes* und *Arichman*, die *Emanationslehre* der Indiſchen Gymnoſophiſten. Die *Moral* beſtand in einigen *Klugheitsregeln*, die wir an den Sprüchen der ſogenannten *ſieben Weiſen* finden, und in eben

so phantastischer Tugendmittellehre oder *Ascesis*, wie man von der Lebensart der *Brachmanen* erzählet, welche sich auf den Bergen und an den Flüssen Indiens aufhielten, von den Früchten lebten, sich des Fleisches der Thiere enthielten, ihren Körper unmenschlich kasteyeten, und die Verehrung der Götter ohne Bild befolgten.

2. Allmächtig drang in das Chaos der gesammten Kenntnisse ein hellerer Lichtstrahl, und erleuchtete wenigstens die Seite, die dem Standpunkte, auf dem in der Folgezeit der menschliche Geist stand, die nächste war. Man kultivirte besonders die *Moral*, in der sich *Sokrates* einen unsterblichen Nahmen erwarb. Man fieng an, richtiger von dem *Weltursprunge* zu philosophiren. *Anaxagoras* lehrte, dafs sie, der Form nach, von einer *weltordnenden Intelligenz* wenigstens abhangen müsse. — Das höchste Gut liefs *Aristipp* in der Befriedigung des *sinnlichen Triebes* bestehen, und *Antistenes* behauptete gegen ihn, dafs es in der *Befriedigung des höheren Triebes der Vernunft* gesucht werden müsse. Das *aristippische* System wurde durch *Epikur*, das *cynische*, welche Schule *Antistenes* gestiftet hatte, durch die *Stoiker* verfeinert.

3. Bey den *Römern* hatte der *Geist der Nachahmung* fast allen Geistesschwung gelähmt; selbst die Selbstdenker wagten es nicht, die Resultate ihres Denkens den griechischen Lehren entgegen zu setzen. *Eklekticismus* (Auswahl des Besten) ist daher das *Charakteristische* der römischen Philosophie. *Cicero's*, *Seneka's* und Anderer Schriften bleiben indessen noch immer lesenswerth, und sollte es auch nur darum seyn, weil wir darin finden, was Andere, deren Werke wir nicht besitzen, gedacht haben.

4. In den ſechs erſten Jahrhunderten chriſtlicher Zeitrechnung hatte ein gewiſſer Schwindelgeiſt, *der Geiſt der Hyperphyſik*, die beſten Köpfe angegriffen. Alles *Natürliche* wurde als der Mühe der Unterſuchung unwürdig verachtet, und die Philoſophie abſcheulich miſsſtaltet. Die *Neuplatoniker* und *Neupythagoräer* hatten göttliche und menſchliche Dinge in heiliges Dunkel gehüllet, und ſo aller vernünftigen Betrachtung entzogen. Die Philoſophie ſollte nichts Geringeres zum Zwecke haben, als den Weg zu bahnen, uns ganz mit dem Weſen des höchſten Gottes zu vereinigen.

5. Endlich nach langem Schwärmen und Faſeln ermattete der menſchliche Geiſt, und begnügte ſich anſtatt die Vernunft über die Dinge um Rath zu fragen, auf das Orakel zu horchen, das durch einen angeblichen Repräſentanten derſelben, den *Ariſtoteles*, geſprochen wurde. Dieſer entſcheidende Denker hatte durch ſeine Machtſprüche bey den blindgläubigen *Arabern* und *Chriſten des Mittelalters* ſich ein nur um ſo feſteres Zutrauen erworben. Alles Philoſophiren beſtand im *Kommentiren*, und alle Weisheit im *Nachſagen*, was der *Stagiritte* geſagt. Aber was hat er denn geſagt? Um dieſes zankte und balgte man ſich. Durch Ueberſetzungen und Kommentarien hat man den griechiſchen Philoſophen mit ſich ſelbſt in klaren Widerſpruch geſetzt, und um ihn wieder mit ſich, und zum Theile auch mit den Dogmen der herrſchenden Religionsparthey zu vereinigen, fieng man an zu *diſtinguiren;* es entſtand der Geiſt der *Spitzſindigkeit*, und die Scholaſtiker unterhielten ihn. Ueber *Materie*, *Form*, *Subſtanz*, *ſubſtanzielle Formen* ward manches Gute gedacht, das *Leibnitz* zu brauchen

wuſste, und es wäre zu wünſchen, man hätte die guten Körner beyſammen, die unter der vielen Spreu der Schriften des *Thomas von Aquino*, *Hudort*, des *Mendoza* und *Suarez* verborgen liegen.

6. Durch *Gaſſendi*, *Karteſius*, *Bako* von *Verulam* und *Hobbes* wurde ein ganz anderer Geiſt in die Philoſophie gebracht, der Geiſt der *Phyſik*. Man fieng an das *Grübeln* mit dem *Beobachten* zu vertauſchen, und die Erfahrung zum Fundamente ſeiner Philoſophie zu legen. Von dieſem *Empirismus*, wovon *Locke* das vollſtändigſte Syſtem gab, war für die *Metaphyſik* wenig zu hoffen, noch verderblicher aber war dieſer Geiſt für die *Metaphyſik der Sitten*. *Karteſius* that manches für die *Metaphyſik;* da er angebohrne Ideen angenommen, ſo durfte er es auch wagen, über die Erfahrung hinauszugehen. Ihm verdankt die Philoſophie den reinen Begriff der *Geiſtigkeit* der Seele, wodurch ſie aller Materie entgegengeſetzt iſt; die Wiedereinführung des *Anſelmiſchen* Beweiſes fürs *Daſeyn Gottes*, und da *Karteſius* nicht begreifen konnte, wie zwey ſich ſo ungleiche Subſtanzen, die einfache Seele und der ausgedehnte Körper, aufeinander wirken könnten, ſo erfand er die Hypotheſe der *Aſſiſtenz*. Dieſe drey Eigenheiten der *karteſiſchen* Philoſophie ſind wegen ihren Folgen äuſserſt merkwürdig. Aus der erſten entſtand *Leibnitzens Monaden-Lehre*, aus dem Beweiſe a priori für das Daſeyn Gottes, verbunden mit dem *Occaſionalismus* des *Malebranche*, der dieſe Hypotheſe ſtatt der Karteſiſchen *Aſſiſtenz* für annehmlich fand, und aus dem Karteſiſchen Begriff der Subſtanz, entſtand der *Spinozismus*. Noch eine Folge *Karteſiſcher* Grundſätze iſt der *Idealismus* des *Berkeley;*

denn bestehet das Wesen des Geistes im *Denken*, kann keine Materie auf ihn *wirken*, muſs Gott immer den *Schein* des wechselseitigen Einflusses vermitteln, sehen wir alles in Gott, wozu soll denn die Materie?

*Leibnitz* kam von den angenommenen Grundsätzen des *Kartesius* und *Malebranche* auf ganz andere Resultate als *Spinoza*. Nicht nur der menschliche Geist, so schloſs er, ist *einfach*, sondern Einheit ist die Bedingung aller Mannichfaltigkeit; die körperliche Substanz bestehet aus einfachen *Monaden*, das Wesen der einfachen Substanz bestehet in innerer Kraft, also in Vorstellkraft. Keine kann also äuſserlich auf die andere wirken. Die *Kartesische Assistenz* ist ein beständiges Wunder. Wenn man aber annimmt, Gott habe schon bey der Schöpfung jede einfache Substanz so gestimmt, daſs ihre inneren Wirkungen und äuſseren Erscheinungen mit Allem harmoniren, so gehet doch der *Schein* des physischen Einflusses natürlich zu. *Hansch*, *Wolf* und *Bilfinger* machten sich vorzüglich um systematische Ordnung und hellere Darstellung der *Leibnitzischen Grundsätze* verdient. In *England* und *Frankreich* erzeugte der Geist der Physik mehr ihm ähnliche Kinder. *Materialismus* und *Mechanismus* verdrängten zuletzt alle *Spiritualität*, *Freyheit*, *Endursachen* und *Moralität*. *Hartley*, *Priestley*, *Mirabaud*, *Lametrie*, *Rochefaucault*, *Helvetius* und Andere mehr gehören hieher.

Der gefährliche Schlag auf das Haupt der Königinn der Wissenschaften, wie ihre Liebhaber die *Metaphysik* nannten, geschah durch *Hume*, welcher den *Skepticismus* vertheidigte, der Metaphysik also alle Gewiſsheit

abſprach, und überhaupt alle Realität der Erkenntniſs untergraben wollte.

7. Endlich fieng man an, den menſchlichen Geiſt von den Feſſeln der *Phyſik* zu befreyen. Es trat *Kant* mit der Fackel der *Kritik* auf. Dieſer tiefſinnige Analytiker zerlegte den menſchlichen Geiſt in ſeine mannichfaltigen Kräfte und Vermögen, erforſchte genau das Charakteriſtiſche derſelben, beſtimmte den Wirkungskreis jeder Kraft, das Gebieth eines jeden Vermögens, und beantwortete zum erſtenmal die Frage: — Ob und wie Metaphyſik möglich ſey? Sein Syſtem entſtand aus der glücklichen Verbindung der *Leibnitziſchen* und *Lockiſchen Philoſophie*.

Die Gründe, von denen *Kant* in ſeiner *Kritik der reinen Vernunft* ausgegangen war, ſuchte *Reinhold* in *ſeiner Theorie des menſchlichen Erkenntniſsvermögens* noch höher abzuleiten, und nun iſt *Fichte*, in ſeiner *Grundlage der Wiſſenſchaftslehre*, bemüht, die abſolut erſten Gründe dieſer Gründe anzugeben. Die merkwürdigſten und verdienſtvollſten Gegner *Kants* ſind: *Platner*, *Eberhart*, *Flatt*, *Jakobi*, *Feder*, *Tiedemann*.

# I.

# *Metaphysik des Sinnlichen;*

oder:

# *niedere Metaphysik.*

## §. 1.

## Begriff.

*Die Metaphysik des Sinnlichen* ist ein *System* reiner Vernunfterkenntnisse vom Erfahrbaren. — Sie handelt also a priori von den Grundbeschaffenheiten der sinnlichen Dinge, der Dinge ausser uns.

## §. 2.

## Ueber die Realität der Dinge ausser uns.

Der gemeine Menschenverstand, geleitet durch ein unaustilgbares Gefühl, nimmt das Daseyn der Dinge ausser uns, die *Realität*, *Wirklichkeit der Objectenwelt*, ohne Bedenken an. Allein die *Metaphysik*, welche bey allem, was da ist, nach dem *unbedingten letzten Grunde*, *nach Absolutheit* forschet, und nur jene Erkenntniss für schlechthin unverwerflich gelten läst, die aus *eigentlichen Prinzipien*, aus dem *durch sich selbst Gewissen* hervorgehet, hält weitere Nachfrage: *Ob der Glaube an die Dinge ausser uns auch seine Gewissheit habe*, *und nicht Täuschung und Selbstbetrug sey.*

„Ey, welch eine sonderbare Frage!" sagen Sie. „Versichert uns denn unser Bewusstseyn nicht, dass gewisse Vorstellungen sich uns mit

dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringen? Wenn ich einen Baum sehe, muss ich die Vorstellung von ihm haben; ich kann nicht anders. Das Bewusstseyn dieser Nothwendigkeit also verbürget uns, dass solche Vorstellungen auch ihre Objekte ausser uns haben."

Gut! aber der Metaphysiker fragt dagegen: Ist denn das Bewusstseyn, worauf man appelliret, nicht selbst abhängig? Es muss also einen Grund haben, und kann daher keineswegs selbst als *Grund*, als *Prinzip* aufgestellet werden, um *philosophisch* die Wirklichkeit der Dinge, und das *Daseyn einer Objektenwelt zu beweisen.*

Wollen wir demnach auch nur *Einen* Schritt in der Metaphysik vorwärts thun, so müssen wir uns auf die Fragen einlassen:

Wodurch wird das Bewusstseyn möglich? Und worin liegt der letzte Grund des Fürwahrhaltens von der Realität der Dinge ausser uns?

## §. 3.

## Wie wird das Bewusstseyn der Dinge ausser uns möglich?

Es lassen sich *drey Fälle* von der Möglichkeit dieses Bewusstseyns denken, welche sind:

a) *entweder wird es ausschliesslich von unserm eigenen Ich hervorgebracht, ohne alles Zuthun irgend eines Objektes ausser uns;*

b) *oder dasselbe ist gewirkt, gegeben von einem Objekte ausser uns, (vom Nicht-Ich);*

c) *oder es ist ein Produkt von unserm Ich, mit Beyhilfe dessen, was nicht Ich, sondern Ding ausser uns ist.*

Welche von diesen drey Behauptungen ist nun die wahre?

## §. 4.

## Idealismus.

Die erste Behauptung (§. 3. a.) ist die Behauptung jener Philosophen, welche den Nahmen *Idealisten* führen. Man nennet ihre Lehre den *Idealismus*. (*Einleit. in die ges. Phil.* §. 42.) Es wird behauptet: dafs die Dinge aufser uns nichts als blofse Ideen, nichts als Produkte unseres selbstthätigen Ichs sind, und, aufser der Realität der Vorstellung, keine Realität des Vorgestellten, der Dinge selbst, zugestanden, und zwar aus dem Grunde; weil wir wegen unseres Unvermögens die Dinge an sich zu kennen, aufser unserm Ich nirgend einen unbedingten Grund von dem Daseyn derselben zu finden im Stande seyn sollen.

Wir nennen *diesen Idealismus* den *eigentlichen*, zum Unterschiede von dem *formalen* oder *transscendentalen Idealismus*, dessen Benennung *Kant* eingeführet hat, und worin blofs gelehret wird, dafs die Dinge nicht *an sich so* aufser uns existiren, als wir sie uns vorstellen, welches allerdings wahr ist; denn in der *Logik* haben wir (§. 31. erwiesen, dafs wir die Dinge an sich nicht kennen. Dieser Lehrbegriff verdienet eigentlich den Nahmen *Idealismus* nicht, weil er nicht das Daseyn der Dinge aufser uns läugnet, sondern nur sagt, dafs die *Art*, wie die Dinge in unserm Bewufstseyn erscheinen, nicht die Art sey, wie sie unabhängig von unserm vorstellenden Ich existiren.

Der *eigentliche Idealismus* ist von *zweyerley Art*, entweder *problematisch*, *skeptisch*, *empirisch*, oder er ist *dogmatisch*.

*Problematisch*, *skeptisch*, *empirisch*, heifst er, wenn das objektive Daseyn der Dinge für zweifelhaft, und keines Beweises fähig erkläret wird, wie *Hume* und *Kartesius* gelehret haben. (*Einleit. in die ges. Phil.* §. 47. und 54.)

*Dogmatisch* ist er, wenn behauptet wird, dass man das Nichtdaseyn der Dinge erweisen kann, wie *Berkeley*, und, sehr wahrscheinlich auch im Herzen, *Malebranche* dafür hielten. (*Einl. in die ges. Phil.* §. 48 und 49.)

§. 5.

## Realismus oder Materialismus.

Die zweyte Behauptung (§. 3. b.) ist jene der *Realisten* oder *Materialisten*. Nach ihrer Lehre ist jede Vorstellung, mithin das Bewusstseyn selbst, von den Dingen ausser uns gewirkt, mithin vom *Nicht-Ich* producirt. Daher ist nach dieser Ansicht *unser* Ich nichts weniger als *selbstthätig*, ein blosses materiales Wesen, das durch eine uns freylich unbegreifliche Organisation zum Bewusstseyn kommt. (*Einl. in die ges. Phil.* §. 42.)

§. 6.

## Falschheit des eigentlichen Idealismus.

Sowohl der *problematische* als *dogmatische Idealismus* bestehen vor dem Richterstuhle der philosophirenden Vernunft nicht.

*Nicht der problematische Idealismus:* Unser Ich hat Anschauungen. Anschauungen sind nur durch Affection möglich. Was nun mein Ich afficirt, muss von ihm verschieden seyn; also ein ausser dem Ich existirendes Objekt. Ich kann also bey gesunden Sinnen, und wohlgeordnetem Verstande aus meiner innern Wahrnehmung allerdings auf das Daseyn von Dingen ausser mir schliessen. —

*Oder:* — Die Bestimmung meines Daseyns ist nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrungen, folglich unter Voraussetzung ausser mir existirender und auf mich einwirkender Dinge möglich. Ich weiss, dass ich da bin, weil Dinge auf mich

wirken, deren Einwirkung ich aufnehme, die ich im Bewuſstſeyn von mir unterſcheide. Ich habe alſo keinen vernünftigen Grund, das objektive Daſeyn der Dinge zu bezweifeln.

Daſs aber die Beſtimmung meines Daſeyns, die innere Erfahrung: *Ich bin*, nur durch äuſsere Erfahrung möglich ſey, wird alſo bewieſen:

Alle Zeitbeſtimmung, ſo wie jede Veränderung, ſetzet etwas *Beharrliches*, *Bleibendes* voraus, weil ohne ſolches keine Zeit, keine Veränderung denkbar iſt. Das Bewuſstſeyn meines in der Zeit beſtimmten Daſeyns als eines ſolchen ſetzet alſo auch etwas *Beharrliches* als den Grund ſeiner Möglichkeit voraus. Dieſes Beharrliche aber iſt nicht in mir, ſondern auſser mir; denn die Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind nur ſolche, die in dem *innern Sinne* vorkommen. Alles aber, was in meinem innern Sinne vorkommt, ſtehet unter der Bedingung der Zeit, iſt mithin dem Wechſel unterworfen, und alſo nichts Beharrliches. Mithin kann das Beharrliche, durch welches ich mir meines Daſeyns, als eines *in der Zeit* beſtimmten Daſeyns, bewuſst werde, nicht in mir, ſondern es muſs auſser mir ſeyn; d. h. der Grund, daſs ich mir meines Daſeyns bewuſst bin, iſt auſser mir, nähmlich die Exiſtenz der wirklichen Dinge, die ich auſser mir wahrnehme. Es giebt alſo Dinge auſser mir, und der *problematiſche Idealismus* widerſpricht der geſunden Vernunft. Und eben dieſe Vernunft wird vollends beleidigt, wenn behauptet wird, daſs *das Nichtdaſeyn der Dinge auſser uns erwieſen werden könne.* Sie erkläret gerade zu, daſs ein ſolcher Beweis unmöglich ſey. Denn ſollten Dinge auſser unſerer Vorſtellung unmöglich ſeyn, ſo wäre dieſe Unmöglichkeit entweder eine *reale* oder *logiſche;* d. i. die Dinge könnten entweder nicht real exiſtiren, oder ſie könnten nicht ohne Widerſpruch

als von der Vorftellung verfchiedene Objekte gedacht werden. Nun aber ift es unmöglich, fowohl das eine, als das andere zu erweifen: Nicht die *reale Unmöglichkeit der Dinge;* denn von Dingen, die nicht find, von denen man alfo keine Erkenntnifs hat, kann weder eine reale Möglichkeit, noch eine reale Unmöglichkeit gezeigt werden: Nicht die *logifche Unmöglichkeit;* denn diefe beftünde entweder in einem Widerfpruche in dem *Begriff* eines von unferer Vorftellung verfchiedenen Objektes, und dann ift der Widerfpruch unfer Werk, und es folgt nur, dafs unfer Begriff, wie er ift, leer fey; oder fie beftünde in einem Widerfpruche unferer gewiffen Vorftellungen mit dem vorgeblichen Dafeyn ihnen entfprechender Objekte; und dann folgte nur, dafs mein Begriff vom Objekte falfch wäre, nicht aber, dafs das Objekt nicht exiftirte. Man kann alfo fchlechterdings nicht beweifen, dafs Dinge aufser uns unmöglich find.

## §. 7.

## Abfoluter Grund des Bewufstfeyns.

Wenn demnach die Lehre der *Idealiften* und auch die der *Materialiften*, wie in Anfehung diefer (§. 9.) der Beweis noch insbefondere geliefert werden foll, mit der unbefangenen Vernunft nicht beftehen kann, fo erhellet, wie wichtig in der Philofophie die Nachforfchung fey, worin der abfolute Grund des Bewufstfeyns gefucht werden müffe.

Die *Idealiften* und *Materialiften* überfahen den dritten möglichen Fall, wie das Bewufstfeyn möglich ift (§. 5.), nämlich den Fall, dafs es wohl ein Produkt von unferm Ich mit Beyhilfe deffen, was nicht Ich ift, *der Dinge aufser uns*, feyn könnte.

Hier ift der abfolute Grund deffelben zu

ſuchen, und wirklich zu finden. Wir haben ein Bewuſstſeyn von Dingen. Dieſs läugnet Niemand; dieſs iſt gewiſs, alſo iſt auch *das* gewiſs, ohne welches das Bewuſstſeyn nie wirklich ſeyn könnte. Nun aber iſt kein Bewuſstſeyn möglich ohne vorſtellendes Ich und vorgeſtelltes Nicht-Ich; denn einmal iſt alles Bewuſstſeyn ſeinem Entſtehen der Zeit nach *empiriſch*, (*Logik* §. 16.) und im vorhergehenden (§. 6.) haben wir erwieſen, daſs die innere Erfahrung: *Ich bin*, auf die äuſsere, nämlich auf die Dinge auſser uns ſich gründe, auf *Nicht-Ich*. — Der abſolute Grund alſo alles Bewuſstſeyns liegt im *vorſtellenden Ich*, und *vorgeſtellten Nicht-Ich* zugleich: doch ſo:

Daſs das *Objekt* (*das Nicht-Ich*) durch einen Stoſs, oder wie immer durch einen Einfluſs auf unſere Organiſation, das *Selbſthandeln* unſers Ichs veranlaſſet, auf daſs es ſich in der Wirklichkeit offenbare, ſich zum Stoſse, oder zum Eindrucke, zum Nicht-Ich, *hinkehre*, ſich daran *erkenne*, und das Nicht-Ich als *nichtſelbſthandelnd* denke, (ſetze) und auf ſolche Weiſe ſeiner und des Dinges auſser ſich *bewuſst werde.*

*So gewiſs es alſo iſt, daſs es ein Bewuſstſeyn giebt, eben ſo gewiſs iſt das Wirklichſeyn der Objekte auſser uns*:

Die wir, wenn uns auch wirklich ein ſtreng philoſophiſcher Beweis für ſie mangelte, ſchon aus dem Grunde annehmen müſsten, weil die geſunde Vernunft nicht anders urtheilen kann. Die Ueberzeugung von dem objektiven Daſeyn der Dinge iſt *allgemein;* ſelbſt der *Idealiſt* bekennet ſich auſser ſeiner Studirſtube praktiſch zu dieſer Lehre, und hält nicht die *Vorſtellung*, ſondern das *Vorgeſtellte* für das wirkliche Objekt. Dagegen iſt der *Idealismus* ein Produkt der grübelnden Vernunft, und die Annahme der Objekte auſser uns Produkt des geſunden Menſchenſinnes. Und, wie geſagt, ſollten wir wirklich nicht ſtreng

philosophisch das objektive Daseyn der Dinge beweisen können, so folgt aus diesem Nichtkönnen doch keineswegs, dass sie nicht existiren. Die Vernunft hat ja nicht den Auftrag, *Alles zu beweisen*, und durch *Beweise* Ueberzeugungen hervorzubringen, aber ihr Berufsgeschäft ist, die unbeweisbaren Ueberzeugungen zu rechtfertigen.

## §. 8.
## Unrichtige Erklärung von der Entstehung des Bewusstseyns.

Ehemals dachten sich berühmte Philosophen die Entstehung des Bewusstseyns also: dass die *Vorstellungen* von den äusseren Gegenständen in unserm Ich zwar *producirt*, das *Bewusstseyn* der *Vorstellungen* aber von unserm *Ich* gesetzt werde; allein eine in *unserm Ich producirte Vorstellung streitet schlechterdings mit dem freythätigen selbsthandelnden Ich*, und da läuft dann die angeführte Erklärung in der Consequenz auf jene der *Realisten* oder *Materialisten* (§. 5.) hinaus, und ist daher nicht anzunehmen, weil diese Lehre falsch ist, wie wir so eben insbesondere zeigen wollen.

## §. 9.
## Falschheit des Realismus oder Materialismus.

1) Bewusstseyn ist nicht anders möglich, als dadurch, dass man Dinge objektiv annimmt, die es veranlassen, (wie §. 6 und 7.) erwiesen worden, also wird nicht das Bewusstseyn, mithin auch keine Vorstellung im Ich *producirt*, sondern das Ich *bewirket* solche durch Selbstthätigkeit, die nur von Dingen ausser uns erreget wird.
2) Die Dinge ausser uns sind nicht Ursache, dass wir von ihnen Vorstellungen und Be-

wufstfeyn haben, fondern lediglich nur *Bedingung* (§. 7.). Die Urfache liegt in unferm Ich; diefes hat das Vermögen, fich bewufst zu feyn. Ungeachtet alfo unferer Abhängigkeit von den Objekten, find es doch *Wir*, die mit *Selbftthätigkeit* Vorftellungen und das Bewufstfeyn hervorbringen, und den Dingen ihre *Beftimmungen* geben.

## §. 10.

## Sinnlichkeit und Verftand.

Wenn in uns ein *beftimmtes Bewufstfeyn* von einem *beftimmten Dinge* entftehen foll; fo drängt fich uns die Vorftellung des Dinges mit dem Gefühle der Nothwendigkeit auf, z. B. ich *mufs* mir den Thurm vorftellen, wenn ich meine Augen auf ihn richte. Ich mufs diefe Dofe fühlen, wenn ich fie in die Hand nehme. Diefes *Gefühl von Nothwendigkeit* nennen wir, fo fern es, wie in den gegebenen Beyfpielen gefchehen, auf die vorgeftellten Dinge bezogen wird, *Empfindung* oder *Wahrnehmung*.

In jeder *Empfindung*, z. B. *Rofe*, *Nelke*, *Haus*, *Kirche*, *Thurm*, liegt ein *Mannichfaltiges*, d. i. zerftreute Theile, z. B. in der Empfindung der Rofe die rothe Farbe, die Geftalt der Blätter, der Geruch, u. f. w. und dann *Einheit*, z. B. Rofe, Nelke, u. f. w. nämlich das *Mannigfaltige* zufammen verbunden in Ein *Ganzes*.

Unfer *vorftellendes Ich* äufsert fich daher bey der *Empfindung* eines *Objekts* auf eine *zweyfache Weife:*

*a*) es gehet anfangs *unmittelbar* auf die einzelnen Theile des Dinges. Ich fehe z. B. ein Bild an; ich habe nicht fogleich die Empfindung von dem ganzen Bilde, fondern von einzelnen Theilen deffelben, entweder von der Rahme, oder von der Gröfse, von dem

Kopfe der abgebildeten Perſon, von ihrem Gewande u. ſ. w.

*b*) hernach *verknüpfet* das vorſtellende Ich die einzelnen zerſtreuten Theile in *Eine Vorſtellung*, bringt alle in Ein Bewuſstſeyn. So faſſe ich die Rahme, die Gröſse, die abgebildete Figur mit allen ihren Theilen in Ein Ganzes und ſage: ich ſehe ein Bild, und beſtimme, welches.

Es gehet alſo beym *Empfinden* aus unſerm ſelbſtthätigen Ich ein zweyfaches Handeln hervor, nämlich:

*a*) ein Handeln, wodurch wir die einzelnen Theile, die zerſtreuet in der Empfindung ſind, *vorſtellen*, und

*b*) ein Handeln, wodurch wir die *einzelnen Theile in Eine Vorſtellung*, *in Einen Begriff verknüpfen* — dieſelben *denken*, — *verſtehen*. —

Das *erſte Handeln* nennen wir die *Sinnlichkeit*, das *zweyte* den *Verſtand*.

Die Vorſtellungen der *Sinnlichkeit* gehen auf das Einzelne, mithin *unmittelbar auf den Gegenſtand.*

Die Begriffe des *Verſtandes* gehen auf den Gegenſtand *mittelbar*, nämlich *mittelſt* der Vorſtellungen der *Sinnlichkeit.*

Alle *Sinnesvorſtellungen* führen den Nahmen *Anſchauungen* (ſinnliche).

Das Begreifen der Anſchauungen iſt das *Denken im engern Sinne*, und wird dem *Verſtande ausſchlieſslich* zugeeignet. Der Verſtand beſchäftiget ſich aber nicht bloſs mit *ſinnlichen Gegenſtänden*, er faſſet auch *überſinnliche* auf. Unſer Ich wirket alſo auch als *reine Intelligenz*, und wir ſagen dann, daſs es *reine Anſchauungen* habe.

## §. 11.

## Formen a priori.

Unſer Ich als *ſinnliches Ich* kann nicht anders als *ſeiner Natur gemäſs* anſchauen, d. i. es muſs ſich in ſeiner Anſchauung nach den *Geſetzen der Sinnlichkeit* richten.

Als *verſtändiges Ich* kann es nicht anders, als *ſeiner Natur gemäſs* denken; d. i. es muſs ſich nach den *Geſetzen des Verſtandes* richten.

Es erhellet alſo, daſs es *Vorſtellungsarten gebe*, unter welchen alles Empfindbare von unſerm Ich angeſchauet und gedacht werden muſs.

Dieſe *Vorſtellungsarten* nennen wir *Formen a priori.*

Solche *Vorſtellungsarten* oder *Formen a priori* beziehen ſich nothwendig auf die Dinge, und werden auf dieſe Weiſe *Beſtimmungen* und *Prädikate* derſelben, ſo, daſs wir ſie a priori ohne alle vorhergegangene Erfahrungen an das *Nicht-Ich*, an die Dinge anknüpfen, und uns auf ſolche Weiſe eine *weitere* Erkenntniſs a priori von denſelben verſchaffen. Ein Beweis für die *Wirklichkeit einer Metaphyſik des Sinnlichen.*

Das Wort *Form* iſt aus dem gemeinen Leben genommen, und in die Schule verpflanzt worden. Man gieſset nämlich Wachs, Metall, u. ſ. w. (eine Materie) in gewiſſe Form, um dadurch aus der *noch unbeſtimmten Materie* etwas *Beſtimmtes* z. B. eine Kugel, eine Pyramide u. dgl. zu machen, und ſo die Materie unter eine gewiſſe Klaſſe von Dingen zu ſetzen. Eben ſo erhält ein *Objekt* (die *Materie*, das *Beſtimmbare*) erſt durch die Art der Vorſtellung (durch die *Form*) ſeine Beſtimmung. — Giebt es nun *Formen* a priori, in die ſich jedes Ding fügen muſs; — wie oben erwieſen worden, ſo giebt es auch *Beſtimmungen* und *Prädikate* von Dingen a priori, folglich *Erkenntniſſe* a priori *von eben denſelben.* So wie die

*mechanische Form* erst ein *bestimmtes* Ding, dass aus der Materie werden soll, *möglich* macht, so sind auch die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, die *subjektiven Bedingungen*, unter welchen *für uns bestimmte Dinge möglich* werden.

Weil nach dem, was wir bisher sagten, unser *sinnliches und unser verständiges Ich Formen hergiebt*, und damit als mit Prädikaten, die *Dinge ausstattet*, *so haben wir nun die Natur des sinnlichen und des verständigen Ichs auszuforschen*, sowohl die *Formen der Sinnlichkeit*, als *die* des *Verstandes* namhaft zu machen, um die *Gesetze*, nach welchen sie mit den Dingen zu *verknüpfen* sind, auffinden zu können.

§. 12.

## Von den Formen der Sinnlichkeit. — Raum und Zeit.

Die *Sinnlichkeit* ist doppelt, eine *äussere* und *innere*.

Vermittelst der *äusseren Sinnlichkeit*, oder des *äusseren Sinnes*, stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesammt im *Raume* vor.

Vermittelst der *inneren Sinnlichkeit*, oder des *inneren Sinnes*, schauet das Gemüth sich selbst oder seinen innern Zustand an, hat zwar keine Anschauung von sich selbst als einem Objekte, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung des inneren Zustandes möglich ist, so, dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der *Zeit* vorgestellet wird.

*Raum* und *Zeit* sind also die *Form* der *Sinnlichkeit*, und zwar der *Raum* die *Form* der *äusseren Anschauung*, und die *Zeit* die *Form* der *inneren Anschauung*, *und zugleich auch der äusseren*.

*Zuerst vom Raume.*

Was ist nun der *Raum?* Ist er ein wirkliches Wesen? Ist er eine Bestimmung oder auch Verhältniss der Dinge, doch aber ein solches, welches den Dingen auch an sich zukommen würde, wenn sie auch nicht angeschauet würden; oder ist er eine solche Bestimmung, die nur an der Form der Anschauung allein haftet? Die nämlichen Fragen lassen sich auch in Ansehung der *Zeit* machen.

Nach *Aristoteles* und *Plato* sind *Raum* und *Zeit* etwas *Objektives*, wie z. B. die Körper. Es sind reale Behältnisse, und zwar *Raum* das reale Behältniss des Aussereinanderbefindlichen, *Zeit* aber das reale Behältniss des Aufeinanderfolgenden.

Nach *Leibnitz* und *Wolf* sind *Raum* und *Zeit* Verhältnisse, die theils durch die Dinge selbst, theils durch unsere Vorstellungen von ihnen bestimmt werden, also Bestimmungen, die an den Dingen haften.

*Aristoteles* und *Plato*, *Leibnitz* und *Wolf* haben geirret. *Raum* und *Zeit* sind weder was *Objektives in der Sinnenwelt*, noch *an den Dingen haftende Bestimmungen*, sondern blosse Vorstellungen, denen kein Objekt, nichts Reales, entspricht, blosse Formen der Sinnlichkeit, Vorstellungsarten der Dinge. Dieses müssen wir erweisen:

1) *Der Raum ist nichts Objektives in der Sinnenwelt.*

*a*) Wäre der Raum etwas Objektives, d. i. ausser der Vorstellung in der Sinnenwelt Existirendes; so frägt sichs, wo existirt er? Wieder im Raume. Und wo dieser? Abermals im Raume. Also Raum im Raume bis ins Unendliche. Heisst das vernünftig denken? Heisst das erklären, wie man sich die objektive Existenz des Raumes denkt? — Der

Raum ist also blofs etwas Subjektives, eine Vorstellung des Verstandes, ein Gedankending (ens rationis), Form des Vorstellens der Dinge aufser uns.

*b*) Wäre der Raum etwas Objektives in der Sinnenwelt, so müfste der Begriff, den wir von ihm haben, ein empirischer Begriff seyn, d. i. ein Begriff, der von äufseren Erfahrungen abgezogen wäre. Nun aber setzet alles, was äufsere Erfahrung ist, schon die Vorstellung des Raumes voraus. Ohne Raum läffet sich nichts Aeufseres vorstellen. Man kann also nicht sagen, dafs die Vorstellung des Raumes ein empirischer aus der äufseren Erfahrung abgezogener Begriff sey, indem derselbe aller äufseren Erfahrung vorhergeht. Ist er nun kein empirischer Begriff, so entspricht ihm auch kein Objekt in der Sinnenwelt. Der Raum ist also nichts Objektives in der Sinnenwelt.

*c*) Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dafs kein Raum sey, obgleich man sich ganz wohl denken kann, dafs keine Gegenstände darin angetroffen werden. Der Raum wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen angesehen, und ist also eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise allen äufseren Erscheinungen zum Grunde liegt.

*d*) Werden von uns in Gedanken alle sinnlichen Objekte aufgehoben, so bleibt noch die Vorstellung vom Raume übrig. Der Raum ist also blofs etwas Subjektives, unserm Ich a priori Angehöriges.

2) *Der Raum ist keine an den Dingen haftende Bestimmung.*

*a*) Wäre der Raum eine Bestimmung, die an den Dingen haftete, so müfste die Vorstellung desselben verschwinden, wenn wir von den

Dingen abſtrahirten, uns keine vorſtellten. So aber bleibt die Vorſtellung des Raumes auch ohne die Dinge in uns. Alſo iſt der Raum keine an den Dingen haftende Beſtimmung.

*b*) Die Vorſtellung des Raumes gehet der Vorſtellung der ſinnlichen Objekte vorher; denn wir ſtellen ſie uns im Raume vor. Sie iſt alſo unabhängig von den Dingen, wohl aber iſt die Vorſtellung der ſinnlichen Dinge abhängig von ihr. Der Raum iſt alſo keine an den Objekten der Sinnenwelt haftende Beſtimmung.

*c*) Er iſt auch kein allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine *reine Anſchauung;* denn man kann ſich nur einen einzigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben allgemeinen Raumes.

*d*) Der Raum wird als eine unendlich gegebene Gröſse vorgeſtellet, als ſolche a priori angeſchauet, alſo nicht als Verhältniſsbegriff gedacht, nicht als Beſtimmung der Dinge an ihnen haftend betrachtet.

Dieſer Raum, den wir den *reinen*, *abſoluten, metaphyſiſchen* nennen, ſtellet mithin keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniſſe auf einander vor; ſondern er iſt bloſs die Form aller Erſcheinungen äuſserer Sinne, nämlich die ſubjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äuſsere Anſchauung möglich iſt. Denn, ſoll ein äuſserer Gegenſtand vorſtellbar ſeyn, ſo muſs ihm ein Auseinander- oder Nebeneinanderſeyn der Theile, d. i. *Ausdehnung* als ein nothwendiges, allgemeines Merkmal zukommen. *Ausdehnung* können wir uns aber ſchlechterdings ohne Raum nicht vorſtellen. Daher iſt alſo auch der *reine Raum*, die Form, in

welche ſich die Dinge der Sinnenwelt alle fügen müſſen.

*Anmerkung:* Vom *leeren* und *angefüllten*, *materiellen*, *beweglichen*, *phyſiſchen*, *empiriſchen Raume* werden wir am gehörigen Orte handeln.

Nun kommen wir auf die Erörterung des Begriffes — *Zeit.*

1) *Auch die Zeit iſt nichts Objektives in der Sinnenwelt;* denn

*a*) iſt ſie kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen wäre; indem es unläugbar iſt, daſs das Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen, deſſen Wahrnehmung *Zeit* heiſst, in die Wahrnehmung nicht kommen könnte, wenn die Vorſtellung *Zeit* nicht ſchon a priori zum Grunde läge. Wir haben ſchon die Vorſtellung von der Zeit, ehe wir noch die Vorſtellung haben, daſs etwas iſt, oder geſchieht. Nur unter der Vorausſetzung dieſer Vorſtellung kann man ſich vorſtellen, daſs einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nacheinander) ſey.

*b*) Sollte die Zeit etwas Objektives in der Sinnenwelt ſeyn; ſo müſste ihr objektives Daſeyn wieder in der Zeit vorgeſtellet werden, und das hieſse Zeit in Zeit ſetzen, welches nichts geſagt iſt. — Die Zeit iſt alſo bloſs etwas Subjektives.

*c*) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt; nichts läſst ſich ohne Zeit anſchauen; man kann ſie ſelbſt in Anſehung der Erſcheinungen nicht aufheben, wohl aber kann man die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen. Sie iſt alſo a priori gegeben.

2) *Die Zeit iſt ferner keine an den Dingen haftende Beſtimmung.*

a) Als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung könnte sie nicht den Dingen vorhergehen, und a priori erkannt, und angeschauet werden. Dieses aber findet sehr wohl Statt. *Sie gehet den Dingen vorher;* denn ich kann mir nichts in der Sinnenwelt vorstellen, ausser ich stelle es mir in der Zeit vor. *Sie kann a priori erkannt und angeschauet werden*, — als *leerer Raum*. — Denn ich kann aus derselben alles Objektive wegdenken. Sie ist also eine reine Anschauung. Auch

b) kein allgemeiner Begriff von den Verhältnissen der Dinge überhaupt; denn es giebt nur eine Zeit, und wenn wir von verschiedenen Zeiten reden, so sind das nur Theile einer und derselben alleinigen Zeit.

Diese *Zeit*, die wir *reine, absolute, metaphysische, subjektive* Zeit nennen, ist also nur Form der empirischen inneren Anschauung, sie hat, wie der *Raum* nur *empirische Realität*, d. h. *in Ansehung der Zeit:* Es kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte, und *in Ansehung des Raumes:* Es kann uns niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung des Raumes gehörte. In dieser Hinsicht haben *Raum* und Zeit *objektive Gültigkeit;* aber niemals haben sie *absolute Realität*, d. h. dass sie, ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingungen anhiengen.

Bisher haben wir die Bedürfnisse des Verstandes in Ansehung sinnlicher Dinge, *Raum* und *Zeit*, nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen, untersucht; es ist nothwendig, sie nun auch nach ihrer Verschiedenheit kennen zu lernen, und diese Verschiedenheit bestehet darin:

1. Der *Raum* ist Form blofs der äusseren An-

ſchauung, mithin auf die äuſsere Erſcheinungen eingeſchränkt. Die *Zeit* hingegen iſt die Form aller Erſcheinung überhaupt, ſowohl von der äuſseren als inneren.

2. Der *Raum*, als *reiner Raum*, wie wir ihn hier nehmen, wo wir keine Dinge in ihm ſehen, iſt ein Verſtandsbegriff, denkbar, aber nicht vorſtellbar. Die *Zeit*, als *reine Zeit*, hingegen, wo wir von allem Wechſel der Dinge in derſelben abſtrahiren, iſt nichts, iſt eine *Chimäre*, ein ens imaginarium; denn, wenn wir uns keine Dinge vorſtellen, die zugleich da ſind, und aufeinander folgen, ſo haben wir auch eigentlich keine Vorſtellung *von der Zeit*, ſondern nur *eine Anſchauung von reinem Raum*, ſo, daſs alſo die Vorſtellungen *Raum* und *Zeit* in abſtracto in *Eine* zuſammenflieſſen, nämlich in die *Vorſtellung des leeren Raums.*

*Anmerkung:* So wie dem *reinen*, *abſoluten*, *metaphyſiſchen*, *immateriellen Raume*, ein *phyſiſcher*, *materieller*, *relativer*, *empiriſcher Raum* entgegengeſetzt iſt, ſo iſt auch, der *reinen*, *abſoluten*, *metaphyſiſchen immateriellen*, *ſubjektiven Zeit*, eine *relative*, *phyſiſche*, *materielle*, *objektive Zeit* entgegengeſetzt, von welcher auch am gehörigen Orte die Rede ſeyn wird.

## §. 13.

## Abweiſung eines Einwurfs gegen unſere Theorie von Raum und Zeit.

Wider dieſe Theorie, welche der *Zeit* und dem *Raume* empiriſche Realität zugeſteht, aber die abſolute beſtreitet, könnte eingewendet werden: „Veränderungen ſind wirklich (dieſs beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen)

der Wechſel der Dinge auſser uns. Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit und im Raume möglich; folglich ſind Zeit und Raum etwas Wirkliches." Wir geben das ganze Argument zu. *Zeit* und *Raum* ſind allerdings etwas Wirkliches, nämlich wirkliche Formen der äuſseren und inneren Anſchauungen. Die *Zeit* hat alſo ſubjektive Realität in Anſehung der inneren, der *Raum* in Anſehung der äuſseren Erfahrung, das heiſst: wir haben wirklich die Vorſtellung von der Zeit und unſerer Beſtimmung in ihr; wirklich die Vorſtellung vom Raume, und den äuſseren Erſcheinungen in demſelben.

## §. 14.

## Worin liegt der Grund, daſs wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit auf die Dinge auſser uns allgemein und nothwendig beziehen?

*Raum* und *Zeit* werden auf *alles Sinnliche nothwendig* bezogen, und ſind daher *allgemeine* und *nothwendige Prädikate* der Dinge auſser uns.

*Woher nun die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſer Prädikate?*

In der *Leibnitziſch*- und *Wolfiſchen Philoſophie* ſuchte man die *Allgemeinheit* ſowohl der Prädikate und Begriffe, als der Grundſätze, nach welchen ſie mit den Objekten verknüpft werden müſſen, aus der *Erfahrung zu abſtrahiren.* „Wir faſſen, hieſs es, die erfahrbaren Gegenſtände ſcharf ins Auge, vergleichen ſie untereinander, halten diejenigen Merkmale, worin die beobachteten Objekte übereinkommen, feſt, und ſagen ſie von *allen* aus, d. i., wir erheben ſie zu allgemeinen Prädikaten und Begriffen. Auf dieſe Art gelangen alſo *Raum* und *Zeit* als Merkmale, worin die von uns beobachteten Objekte überein-

kommen, zur Würde allgemeiner Begriffe und Prädikate.

*Dagegen erinnern wir nun zweyerley.*

1) Es ist nicht logisch richtig, das, worin viele Dinge übereinkommen, auf *alle absolut* zu beziehen, und diefs geschieht doch hier offenbar. Es wird geschlossen: die Dinge, die wir aus der Erfahrung kennen, kommen darin überein, dafs sie in Zeit und Raum existiren; so sind Zeit und Raum nothwendige Prädikate aller erfahrbaren Dinge, und heifst diefs nicht zu viel behaupten? Ist diese Folge nothwendig?

2) Ist die Nothwendigkeit der Beziehung gewisser Prädikate auf *alle Dinge* bey dieser Art zu philosophiren geradezu unbegreiflich; denn die Erfahrung belehret uns wohl über das, was in der Sinnenwelt ist, belehret uns, dafs *Raum* und *Zeit* die Merkmale der Dinge sind, aber nicht über das, was in der Sinnenwelt *seyn mufs;* nicht, dafs *Raum* und *Zeit* nothwendige Prädikate sind. Sie führet uns daher eben so wenig zur *Nothwendigkeit*, als zur *absoluten Allgemeinheit.* Wenn nun auf diesem Wege die gegebene Frage nicht beantwortet werden kann, so ist noch der Versuch übrig, ihre Beantwortung aus der Natur des erkennenden *Ichs* selbst herauszuholen; und dieser Versuch gelingt vollkommen, ja er *mufs* gelingen, weil die Dinge ihre Bestimmungen, *ihr Seyn für uns*, von unserm selbstthätigen Ich hernehmen müssen.

Wir philosophiren demnach also:

Der *Grund*, dafs wir die Vorstellungen von *Raum* und *Zeit* auf die Dinge aufser uns *allgemein* und *nothwendig* beziehen, liegt entweder in der *Abstraktion aus der Erfahrung*, oder in der *Sinnesnatur selbst.* Allein in der Abstraktion aus der Erfahrung kann der Grund einer Nothwendigkeit

und abſoluten Allgemeinheit nicht liegen, wie ſo eben erwieſen worden; alſo liegt er in der *Sinnesnatur;* in unſerm ſinnlichen Ich ſelbſt; es iſt daher *Sinnesnatur*, daſs alles Empfindbare auſser uns im *Raume* und in der *Zeit* vorgeſtellet und angeſchauet werde.

*Raum und Zeit ſind alſo nichts zu den Dingen Gehöriges, noch etwas für ſich Beſtehendes, ſondern bloſse Formen der Sinnlichkeit, ſubjektive Bedingungen unſeres ſinnlichen Ichs.*

## §. 15.

## Von den Formen des Verſtandes.

Es iſt in der *Logik* (§. 107.) gezeigt worden, daſs das Bilden der Begriffe immer durch ein Urtheil geſchieht. Begriffe ſind das Werk des Verſtandes. Giebt es nun *reine Urtheilsformen*, und ſind dieſe *beſtimmt*, ſo haben wir an denſelben zugleich beſtimmte *Verſtandesformen*, unter welche wir jedes Ding auſser uns nothwendig ſtellen, und folglich dieſelben

als *nothwendige*

und *abſolut allgemeine Prädikate*

den Objekten zutheilen müſſen. Daſs es nun wirklich *viererley reine Urtheilsformen*, deren jede *drey andere* unter ſich hat, gebe, erhellet aus Folgendem:

Jedes Urtheil iſt:

1) entweder *ſingulär*, oder *partikulär*, oder *allgemein*, d. i. jedes Urtheil hat die Form der *Quantität;*
2) entwender *bejahend*, *verneinend*, oder *limitirend*, d. i. hat die Form der *Qualität;*
3) entweder *kategoriſch*, oder *hypothetiſch*, oder *disjunktiv*, d. i., hat die Form der *Relation;*
4) entweder *problematiſch*, oder *aſſertoriſch*, oder *apodiktiſch*, d. i., hat die Form der *Modalität.*

Da nun kein Urtheil ohne Prädikat seyn kann, so muss es auch vier bestimmte Prädikate geben, nämlich *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, *Modalität*, deren jedes *drey andere* unter sich hat, und weil diese als so viele Verstandesformen nothwendig ausgesagt werden, (§. 11.) so erhellet zugleich ihre *absolute Allgemeinheit*.

§. 16.

## Specielle Darstellung der Verstandesformen.

Als *Form* eines *singulären* Urtheils gilt: *Einheit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *singuläre* Urtheil: Dieses Blatt da ist das grösste am Baume. Dazu bedarf ich eines Objekts, nämlich eines bestimmten individuellen Baumblattes. Es ist also eine *Einheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *partikulären* Urtheils gilt: *Vielheit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das partikuläre Urtheil: Einige meiner Schüler sind nicht aufmerksam; dazu bedarf ich mehrere Schüler; d. i. mehrere Objekte. Es ist also eine *Vielheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *allgemeinen* Urtheils gilt: *Allheit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das allgemeine Urtheil: Alle Menschen sind sterblich. Dazu brauche ich sowohl einen, als einige und alle, also alle Objekte einer Sphäre. Es ist also eine *Allheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *bejahenden* Urtheils gilt: *Realität*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *bejahende Urtheil:* Die Tafel ist viereckig; dazu bedarf ich

eines Etwas, das ich sehe, einer Realität, nämlich des Vierecks. Es ist also eine *Realität* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *verneinenden* Urtheils gilt: *Negation.*

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *verneinende Urtheil:* Diese Tafel empfindet nicht. Dazu bedarf ich eines Mangels. Mangel ist *Negation.* Es ist also eine *Negation* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *limitirenden* Urtheils gilt: *Beschränkung*, oder *Limitation.*

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *limitirende Urtheil:* Die Rosen sind nicht Thiere. Dazu benöthige ich einer Beschränkung dessen, was Realität im Objekte ist; ich sage: die Rosen sind allerdings Rosen, sie vegetiren, sie sind Pflanzen, aber sie empfinden nicht, sie sind also nicht Thiere. Ich beschränke mithin den Begriff Rose. Beschränkung heisst Limitation. Also ist eine *Limitation* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *kategorischen* Urtheils gilt: *Substanz*, *Accidenz.*

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *kategorische Urtheil:* Kant ist ein tiefdenkender Philosoph. Dazu ist nothwendig, dass ich ein *Bestehendes* habe, dem ich Bestimmungen beylege, wie hier *Kant* ist, und etwas, was dem Bestehenden als Bestimmung beygelegt wird, wie hier das *Tiefdenken.* Das Bestehende heisst *Substanz*, das, was ihm beygelegt wird, *Accidenz.* Also ist Substanz da, worauf ich im kategorischen Urtheile das Prädikat (Accidenz) desselben beziehe. *Accidenz* nennet man auch *Inhärenz*, *Merkmal.*

Als *Form* eines *hypothetischen* Urtheils gilt: *Ursache* und *Wirkung.*

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *hypothetische Urtheil:* Wenn der Frühling kommt, so

schlagen die Blätter der Bäume aus; so werden dazu Gegenstände erfodert, die irgend ein Grund von Erscheinungen sind; also *Ursache* und *Wirkung*.

Als *Form* eines *disjunktiven Urtheils* gilt: *Gemeinschaft*, *Gegenseitige Bestimmung*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *disjunktive Urtheil:* Die Blätter fallen *früh* oder *spät* wieder vom Baume. Dazu ist erforderlich, dass ich einen Begriff habe, dass sich Dinge wechselsweise bestimmen, also Begriffe von *Gemeinschaft*, *gegenseitiger Bestimmung*.

Als *Form* eines *problematischen Urtheils* gilt: *Möglichkeit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das problematische Urtheil: Morgen wird es wohl regnen. Könnte ich dieses Urtheil fällen, wenn nicht Möglichkeit da wäre? Allerdings nicht. Also ist hier *Möglichkeit*, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *assertorischen* Urtheils gilt: *Wirklichkeit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *assertorische Urtheil:* In dieser Dose da befindet sich Taback. Ich könnte dieses Urtheil nicht fällen, wenn ich den Begriff von *Wirklichkeit* (Existenz) nicht hätte, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *apodiktischen* Urtheils gilt: *Nothwendigkeit*.

*Erläuterung:* Ich fälle z. B. das *apodiktische Urtheil:* Diese Dose muss im Raume seyn. Um dieses Urtheil zu fällen, muss ich den Begriff *Nothwendigkeit* haben, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Es giebt mithin viererley Verstandesformen, deren jede drey andere unter sich hat, nämlich:

1) Form der Urtheile nach der *Quantität*.
2) — — — — — — *Qualität*.
3) — — — — — — *Relation*.
4) — — — — — — *Modalität*.

Der Verſtand formt Urtheile nach der *Quantität:*
Einzelne.
Beſondere.
Allgemeine.
Nach der *Qualität:*
Bejahende.
Verneinende.
Limitirende.
Nach der *Relation:*
Kategoriſche.
Hypothetiſche.
*Disjunktive.*
Nach der *Modalität:*
Problematiſche.
Aſſertoriſche.
Apodiktiſch.

Durch dieſe zwölf Formen der Urtheile ſind eben ſo viele Formen der Begriffe beſtimmt; nämlich nach der *Quantität:*
Einheit.
Vielheit.
Allheit.
Nach der *Qualität:*
Realität.
Negation.
Limitation.
Nach der *Relation:*
Subſtanzialität.
Cauſalität.
Gemeinſchaft.
Nach der *Modalität:*
Möglichkeit.
Wirklichkeit.
Nothwendigkeit.

Da nun auſser den aufgezählten Urtheilsformen, und der in jeder enthaltenen drey andern, keine mehr auffindbar iſt, ſo ſind ſie die *nothwendigen*, folglich auch die *abſolut allgemeinen Prädikate* der Dinge, d. h. Eines von jeder Klaſſe muſs

jedem Gegenſtande, einem jeden vorgeſtellten Etwas, jeder Materie des Denkens, *nothwendig* zukommen. Jedes Ding, das gedacht wird, wird immer durch einen Begriff der angeführten vier Klaſſen gedacht, unter *Eine* als die nothwendige Form deſſelben ſubſumirt, nämlich:

I. Entweder iſt der Gegenſtand nur *Einer* (ein Etwas) oder es ſind deren *mehrere*, oder es ſind *alle insgeſammt*. Z. B. Es iſt *Ein* Gott. *Mehrere* Menſchen ſind gelehrt. *Alle* Menſchen ſind ſterblich. — *Einheit*. — *Vielheit*. — *Allheit*.

II. Entweder wird der Gegenſtand gedacht, durch eine *Realität*, z. B. der Zucker iſt ſüſs, oder durch eine *Negation*, z. B. Cajus iſt nicht geſchickt; oder durch *Limitation*, z. B. Sokrates war weiſe, aber nicht unfehlbar.

III. Entweder iſt der Gegenſtand nach angeſtellter Vergleichung, Subſtanz, z. B. Seele, Geiſt, Gott, oder *Accidenz*, z. B. Einfachheit, Unſterblichkeit, Unendlichkeit, *Urſache*, oder *Wirkung*, oder in *Gemeinſchaft*.

IV. Entweder denken wir den Gegenſtand in Beziehung auf unſer *Ich*, als *möglich* (unmöglich) oder als *wirklich* exiſtirend, (nicht wirklich) oder als *nothwendig* (zufällig).

## §. 17.

## Kategorien.

Unter *Kategorie* verſtehen wir einen Urbegriff, der gewiſſe andere Begriffe in eine ihnen angemeſſene Einheit verknüpft, *Urform* iſt.

Wir haben (gemäſs §. 16.) vier Klaſſen allgemeiner Begriffe, nämlich:

*Erſte Klaſſe*, welche die Begriffe: *Einheit*, *Vielheit*, *Allheit*;

*Zweyte Klaſſe*, welche die Begriffe: *Realität*, *Negation*, *Limitation*;

*Dritte Klaſſe*, welche die Begriffe: *Subſtanzialität*, *Cauſſalität*, *Gemeinſchaft;*

*Vierte Klaſſe*, welche die Begriffe: *Möglichkeit*, *Wirklichkeit*, *Nothwendigkeit*, enthält.

Können wir nun für jede Klaſſe dieſer Begriffe einen *Urbegriff*, *Kategorie*, aufſtellen? Wir können es, und zwar

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| für die | *erſte Klaſſe* | die | *Kategorie* | *Quantität.* |
| — | *zweyte Klaſſe* | — | — | *Qualität.* |
| — | *dritte Klaſſe* | — | — | *Relation.* |
| — | *vierte Klaſſe* | — | — | *Modalität.* |

*Anmerkung:* Das griechiſche Wort *Kategorie* bedeutet eigentlich eine Ausſage oder Anklage, und hat ſeinen Urſprung, wie viele dafür halten, vom αγορας, andere leiten es von κατηγορεω, ich klage, ab; *Ariſtoteles* brauchte es zuerſt in der Philoſophie, und verſtand darunter eine Art Regiſter aller Beſchaffenheiten der Dinge, ſo fern es Subſtanzen, oder Accidenzen ſind, welche *Boethius* lateiniſch Praedicamenta nannte. Die Ariſtoteliſchen Kategorien oder Prädikamente waren: Subſtantia, Qualitas, Quantitas, Relatio, Actio, Paſſio, Quando, ubi, ſitus, Habitus, dann 5 Poſtprädikamente: Oppoſitum, prius, ſimul, Motus, habere. Da das Ganze theils aus Sinnesformen, theils aus Denkformen zuſammengeſetzt, und alſo bloſs Rhapſodie iſt, ſich auch dergleichen Formen noch mehrere willkührlich hinzufügen laſſen; ſo ſind dieſe ariſtoteliſchen Kategorien freylich von keinem Werthe und Gebrauche, aber doch immer Beweiſe, daſs Ariſtoteles ſchon zu ſeiner Zeit ſehr nahe dem Punkte war, auf welchem unſere heutigen Philoſophen ſtehen.

§. 18.

## Prädikabilien.

Die *scholastische Philosophie* nannte diejenigen Prädikate *Prädikabilien*, welche von den Kategorien: *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* abstammen, und darauf zurückgeführet werd.n müssen. Wir behalten den Nahmen bey, und zählen sie in folgendcn §§. auf, so wie wir auch zugleich die Gesetze aufsuchen, nach denen die *Kategorien* auf die Objekte zu beziehen sind, welche Gesetze wir dann als gemeine Grundsätze vom Erkennen des Sinnlichen als Naturgesetze ansehen müssen.

§. 19.

## Prädikate und Grundsätze der Quantität.

A.

### *Begriff der Quantität.*

*Quantität* oder *Grösse* ist die Vorstellung von Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit, oder die Bestimmung eines Dinges dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, oder gedacht werden kann.

B.

### *Das Quantum als Ganzes.*

*Quantum*, *Ganzes*, ist die Vielheit des Gleichartigen, das zusammen *Eines* ausmacht; oder das Bewufstseyn des mannichfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird. So ist z. B. die *Grösse des Gartens* das Bewufstseyn des mannichfaltigen Gleichartigen in der Anschauung desselben, abstrahirt von der Verschiedenheit seiner Theile, an die ich nicht denke, wenn ich von seiner Grösse rede. Das mannich-

faltige Gleichartige, welches das Ganze ausmacht, giebt die Vorſtellung von ſeinen *Theilen.* So ſind z. B. 60 Kreuzer die Theile des Ganzen, das ein Gulden heiſst; ſie ſind lauter gleichartige Theile, folglich ein mannichfaltiges Gleichartige. Ein Ganzes, über welches kein gröſseres Ganze mehr denkbar iſt, liefert uns die Idee vom *gröſstem Ganzen;* und ein Theil, der keinen kleineren mehr unter ſich hat, die Idee vom *kleinſten Theile.*

C.

## *Grundſätze in Hinſicht auf das Quantum.*

I. Das Ganze iſt mit den geſammten Theilen *einerley.* Die Geſammtheit der Theile, und das Ganze können daher für einander geſetzt werden, einander ſubſtituirt werden; z. B. 60 Kreuzer für einen Gulden, und *Ein* Gulden für 60 Kreuzer.

II. Ein Ganzes iſt allemal gröſser, als einer ſeiner Theile, und ein Theil iſt immer kleiner, als das Ganze, deſſen Theil er iſt.

D.

## *Eintheilung der Gröſse.*

Die Gröſse iſt *extenſiv*, oder *intenſiv*, oder *negativ*, oder *Gröſse* der *Laſt*, oder *Gröſse* der *Zahl.*

*Extenſiv* oder *äuſsere Gröſse* iſt ein Ganzes, deſſen Theile neben einander, oder auſserhalb einander vorgeſtellt werden.

Dieſe Vorſtellung eines extenſiven Ganzen wird nur durch allmählige Wahrnehmung ſeiner Theile möglich; denn da ein Ganzes allen Theilen zuſammengenommen gleichen muſs; ſo können wir uns ein ausgedehntes Quantum nur unter der Bedingung einer ſucceſſiven Wahrnehmung (Apprehenſion) der Theile, als ein Ganzes vorſtellen, und da iſt dann die Vorſtellung eines

extensiven Ganzen nur möglich, durch allmählige Wahrnehmung seiner Theile.

*Intensive* oder *innere Grösse* ist das *Ganze*, welches ohne allmählige Wahrnehmung seiner Theile vorgestellet wird; als Einheit apprehendirt wird. Z. B. an einer Linie stellen wir uns ein extensives Quantum, eine Vielheit vor; das Licht auf diesem Papiere hingegen apprehendire ich als Einheit, und habe die Vorstellung der intensiven Grösse, die man auch *Virtualgrösse* nennet.

Alle Objekte, die wir uns als Ganzes, nur durch allmählige Wahrnehmung der Theile vorstellen können, haben eine *extensive Grösse.*

Alle Objekte, die wir uns als Ganzes ohne allmählige Wahrnehmung der Theile vorstellen: und in denen wir nur durch eine *Vielheit* erkennen, dass ein Zu- und Abnehmen in der Vorstellung derselben Statt habe, haben eine *intensive* Grösse.

Das Licht auf diesem Papiere — um bey dem obigen Beyspiele zu bleiben,— apprehendire ich als Einheit, nicht als Vielheit; die Vielheit in demselben stelle ich mir nur dadurch vor, dass ich es nach und nach durch Entfernung der Lichtflamme abnehmen lasse, bis es gar nicht mehr davon erleuchtet wird. Dadurch bekomme ich eine Anzahl Apprehensionen, in denen allen die Empfindung des Lichts als Einheiten apprehendirt, aber in der Vergleichung verschieden befunden werden.

Alle Objekte, die *extensiv* gross sind, lassen sich auch als Einheiten apprehendiren, indem wir von aller Verschiedenheit ihrer Theile, von der Vielheit abstrahiren. Hierin aber bestehet die intensive Grösse. Also haben auch alle Objekte, d. i. extensive Grössen, intensive Grösse; d. i. einen *Grad.*

*Negative Grösse.* Eine Grösse ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr

nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, dass eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Also Grössen, vor denen — steht, sind negative Grössen zu nennen, wobey man aber doch nicht aus der Acht lassen muss, dass diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern ihr Gegenverhältniss anzeige, mit gewissen andern Dingen, die man durch + bezeichnet, in einer Entgegensetzung zusammengenommen zu werden. — Dieser Begriff ist in der *Mathematik* von der äussersten Erheblichkeit.

*Grösse der Last* (Quantitas molis) ist die Menge der Theile eines extensiven Ganzen zusammengenommen.

*Grösse der Zahl* (Quantitas discreta) auch *numerische* Grösse, sind die Theile eines Ganzen als Einheiten, oder auch Quanta als Einheiten betrachtet.

Gegenstände von einerley *Grösse*, heissen *gleich* (objecta aequalia).

Gegenstände von verschiedener *Grösse*, heissen *ungleich* (inaequalia).

Je nachdem man nun die *Grösse* in diesem oder jenem Verstande nimmt, so können auch die Dinge gleich, und auch ungleich seyn zu einer, und derselben Zeit. So sind, z. B. der *äussern* Grösse nach zwey Körper gleiche Dinge, *ungleich* können sie der *innern* Grösse nach seyn, und so auch umgekehrt. Dinge können einander *äusserlich* und *innerlich* gleich seyn, und sich dennoch der *Grösse der Last* nach, oder *numerisch* von einander unterscheiden. Ob es aber gleiche Dinge nach allen Momenten der Grösse giebt? ist eine Frage, die wir an ihrem Orte insbesondere untersuchen werden.

E.

## *Maaſs der Gröſsen.*

Wir meſſen die Gröſsen, das heiſst: wir beſtimmen ſie durch Einheiten. *Maaſs*, *Maaſsſtab* (menſura) iſt demnach nichts anders, als die eine Gröſse beſtimmende Einheit, *Zahl* (numerus) iſt die Menge von den Einheiten, durch welche eine Gröſse beſtimmt wird. *Meſſen* heiſst daher, eine unbekannte Gröſse durch eine bekannte, nämlich durch bekannte Einheiten, z. B. Ruthen, Ellen, Schuhe, Zentner, Pfund, beſtimmen.

F.

## *Was im Raume, und in der Zeit exiſtirt, iſt meſsbar.*

Was wir im *Raume* (Spatium) ſetzen, ſtellen wir uns als eine *Gröſse* vor, die Theile *auſserhalb*, und *neben einander* hat; z. B. ein Haus, ein Stein u. dgl.

Was wir in der *Zeit* (tempus) ſetzen, erſcheint in unſerer Vorſtellung als eine Gröſse, deren Theile *nach einander* folgen; z. B. die Verſchwörung des Catilina.

Was im *Raume* exiſtirt, ſagten wir, habe Theile, die neben einander liegen. Bey Theilen aber, die neben einander liegen, läſſet ſich *Länge*, *Breite* und *Tieſe* denken. Alſo iſt alles im *Raume* Exiſtirende meſsbar, hat eine *dreyfache Ausmeſſung*, nämlich nach der *Länge*, *Breite* und *Tieſe*.

Was hingegen in der *Zeit* exiſtirt, läſst nur *Eine* Meſſung zu, nämlich in die Länge; denn da werden Theile gedacht, die nach einander folgen.

G.

## *Vom vollen und leeren Raume; von voller und leerer Zeit.*

*Raum* und *Zeit* werden erfüllt genannt, ſo

fern im *Raume* und in der *Zeit* Dinge wirklich geſetzt ſind. Im entgegengeſetzten Falle nennet man *Raum* und *Zeit* leere, (ſpatium, tempus vacuum).

Im Raume und in der Zeit wirklich geſetzt ſeyn, heiſst im Raume und in der Zeit wirken. Die Materie erfüllet alſo Raum und Zeit durch ein Wirken in denſelben.

H.

## *M a t e r i e.*

*Materie* überhaupt iſt der empiriſche Stoff aller Körper, d. h. derjenigen Dinge, die eine beſtimmte Geſtalt, Gröſse, Ausdehnung haben, und alſo einen Raum einnehmen; — mithin ein Bewegliches, das im Raume erſcheint.

Auf den Begriff der Bewegung müſſen demnach alle a priori erkennbaren Beſtimmungen der Materie zurückgeführt werden.

I.

## *Bewegung. — Ruhe.*

Wir betrachten die Bewegung nach den Kategorien *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität.*

*Bewegung* nach der *Quantität* betrachtet, wird bloſs als Bewegung, als ein reines Quantum, ohne Rückſicht auf etwas Bewegliches genommen. Die Lehre von derſelben in dieſer Hinſicht heiſst *Phoronomie.*

Der *Qualität* nach ſiehet man die Bewegung als Eigenſchaft der Materie an, und beziehet ſie alſo auf die Materie als etwas Bewegendes. Die Lehre davon heiſst *Dynamik.*

Der *Relation* nach betrachtet man die Bewegung als Kraft der Materie in Beziehung auf andere Materie, und die Lehre hievon heiſst *Mechanik.*

Der *Modalität* nach erwäget man die Bewe-

gung als Erscheinung der äusseren Sinne in Beziehung auf den Zuschauer. Die Lehre von derselben heisst *Phänomenologie*.

Wir untersuchen mithin 1) die Grösse der Bewegung als Bewegung, d. h. als reines Quantum betrachtet (*Phoronomie*); 2) den Grund der Bewegung als Eigenschaft der Materie (*Dynamik*); 3) das Verhältniss eines Körpers in Bewegung zu einem andern (*Mechanik*); und endlich 4) das Verhältniss desselben zum erkennenden Subjekte (*Phänomenologie*).

Das *Bewegliche*, das einen Raum einnimmt, heiss in phoronomischer Hinsicht Materie. Dieser Raum ist nun entweder selbst beweglich, oder unbeweglich. Ist er das letztere; so ist es ein Raum, in welchem zuletzt alle Bewegung gedacht werden muss, und heisset der *absolute*, *reine*, *formelle*, *metaphysische Raum*. Ist er aber selbst beweglich; so nennet man ihn den *materiellen*, *relativen*, *empirischen*, *physischen Raum*. Dieser nun muss sich wieder in einem andern Raume befinden, und damit seine Bewegung in demselben wahrnehmbar sey, muss auch dieser wieder *materiell* seyn, und in so fern auch beweglich. Da aber bey Annehmung unendlich vieler Räume die Vernunft keinen fixen Punkt hätte, sondern ins Unendliche sich verlöre, so müssen wir uns zuletzt einen Raum denken, der nicht mehr beweglich, nicht materiell, also nicht wahrnehmbar, und daher auch kein Gegenstand der Erfahrung ist: und dieses ist der *absolute*, reine Raum, von welchem §. 12. bereits die Rede war. Da nun, wie dort erwiesen worden, dieser Raum nichts Reelles, sondern bloss ein Werk der Abstraktion ist, so folget:

*Dass alle Bewegung als Gegenstand der Erfahrung relativ ist, dass es keine absolute Bewegung giebt.*

Denn gäbe es eine *absolute* Bewegung, so müsste

es eine Bewegung ſeyn, die ſich in Beziehung auf einen immateriellen Raum wahrnehmen lieſse. Nun aber kann ich keine Bewegung als Veränderung des Orts wahrnehmen, wo keine verſchiedenen Orte wahrnehmbar ſind. Im nicht materiellen Raume ſind keine verſchiedenen Orte wahrnehmbar; weil dieſer Raum an ſich nichts iſt, ſondern bloſs als Form der äuſsern Anſchauung idealiſches Daſeyn hat. Eine Bewegung aber, die nicht wahrnehmbar iſt, iſt keine Bewegung. Es giebt alſo keine *abſolute*, *reine* Bewegung, ſondern jede iſt relativ, jede bezieht ſich auf einen relativen Raum.

Gewöhnlich erkläret man die Bewegung als eine *Veränderung des Orts*. Allein iſt denn jede Bewegung Ortsveränderung? — Wenn ſich eine Kugel um ihre Axe bewegt, verändert ſie in ſo fern nicht ihren Ort gegen den äuſseren Raum, wohl aber ihre Verhältniſſe zu dieſem Raume.

Des *Ariſtoteles* Erklärung von der Bewegung iſt ſehr zirkelhaft; er ſagt: Bewegung iſt der Akt des Beweglichen, als Beweglichen.

Eben ſo fehlerhaft iſt die des *Epikurs*: Bewegung ſey der Uebergang von einem Orte zum andern. Die Erde beweget ſich um ihre Axe, und gehet doch nicht von einem Orte zum andern über.

Die *kritiſche Philoſophie* ſetzet an die Stelle dieſer fehlerhaften Definitionen folgenden auf jede Bewegung anwendbaren Begriff:

*Bewegung iſt die Veränderung der äuſseren Verhältniſſe zu einem gegebenen empiriſchen Raume.*

Wir theilen die Bewegung in die *drehende*, und *fortſchreitende* ein.

*Drehende Bewegung* (motus rotatorius) heiſst jene, wobey der Ort des Beweglichen nicht verändert wird. Zum Beyſpiel dienet uns das um ſeine Axe ſich bewegende Rad.

*Fortſchreitende Bewegung* (motus progeſſivus) iſt jene Bewegung, bey welcher der Ort des Beweglichen verändert wird. Z. B. ich gehe von einer Stelle zur andern, oder die laufende Kugel auf dem Billard.

Die *fortſchreitende Bewegung* wird wieder untergetheilt, in die *in ſich zurückkehrende*, und *nicht zurückkehrende Bewegung*.

Zur erſtern gehören:

*a*) die *Kreisbewegung* (motus circularis);

*b*) die *ſchwingende Bewegung* (motus oſcillatorius); und

*c*) die *bebende Bewegung* (motus tremulus).

Die *Kreisbewegung* iſt eine fortſchreitende in ſich wieder in einerley Richtung zurückkehrende Bewegung; z. B. wenn ich einen Kreis mit einem Zirkel beſchreibe.

Die *ſchwingende Bewegung* iſt eine fortſchreitende wechſelsweis in entgegengeſetzter Richtung in ſich wieder zurückkehrende Bewegung; z. B. die Pendulen.

Die *bebende Bewegung* iſt zwar eine fortſchreitende, jedoch nicht den Ort im Ganzen, ſondern nur reciprocirend verändernde Bewegung; z. B. die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke, durch Schall bewegte Luft.

Alle dieſe Bewegungen ſind auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt.

Zu den in *ſich nicht zurückkehrenden fortſchreitenden Bewegungen* gehören alle, *die den Raum erweitern*, und dieſe ſind entweder *geradelinigte*, d. i. den Raum in einerley Richtung erweiterende Bewegungen, oder es ſind *krummlinigte*; d. i. den Raum in kontinuirlicher Abänderung der Richtung erweiterende Bewegungen.

Der *Bewegung* iſt *Ruhe* entgegengeſetzt. Es frägt ſich alſo: Was iſt *Ruhe?* Wir erklären ſie als *die beharrliche Gegenwart einer Materie in demſelben Orte*.

Die Gegenwart einer Materie an einem Orte ist *fliefsend*, wenn die Materie daselbst einen Augenblick ist; z. B. fliefsendes Waſſer, der Fall des Blitzes, die fortrollende Kugel; ſie ist *beharrlich*, wenn die Materie, oder das Bewegliche an demſelben Orte eine Zeitlang *dauert;* und dieſe Gegenwart heiſst nur allein *Ruhe.*

Die gewöhnliche Erklärung der Ruhe, ſie ſey *Mangel der Bewegung*, ist bloſs negativ; ſie belehret nicht, und auch unrichtig, wie wir ſogleich ſehen werden, denn:

*Alle Ruhe iſt relativ, es giebt keine abſolute.*

Alle Ruhe beziehet ſich nämlich auf einen materiellen Raum; denn ein Körper in einem abſoluten Raume hat keinen *Ort.* Ich kann alſo von ihm nicht ſagen, daſs er ruhe, und auch nicht ſagen, daſs er ſich fortbewege. Ein Körper kann daher in Beziehung auf einen Raum in *Ruhe*, in Beziehung auf einen andern, in dem er ſich beweget, in Bewegung ſeyn. Der Herr v. Wanſt in der fortrollenden Kutſche iſt in Beziehung auf den Kutſchenraum in Ruhe, aber zugleich auch in Bewegung, wenn man auf den Raum hinſieht, in dem ſich die Kutſche ſammt ihm beweget. Es giebt alſo keine abſolute Ruhe, ſo wenig es eine abſolute Bewegung giebt; ſondern es ſind beyde relativ. Daher man auch die Ruhe nicht als Mangel der Bewegung definiren kann.

Bisher unterſuchten wir die Bewegung phoronomiſch, d. i. als reines Quantum. Nun wollen wir ſie *dynamiſch*, d. i. als Eigenſchaft der Materie betrachten; und das können wir nicht anders, als wir laſſen die Materie als etwas Bewegliches, in ſo fern es einen Raum erfüllet, den Gegenſtand unſerer Betrachtung ſeyn.

Eine Materie *nimmt* einen Raum *ein*, in ſo fern ſie in allen Punkten deſſelben gegenwärtig iſt; und ſie *erfüllet* ihn, in ſo fern ſie in demſelben *wirkt.*

Die Materie *wirket* im Raume, oder *erfüllet* ihn, wenn sie allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegungen in ihren Raum einzudringen sucht. — Das *Erfüllen des Raumes* kann daher nur negativ gegeben werden; es heisst: Allem Beweglichen, das in den Raum, wo eine Materie existirt, einzudringen sucht, *widerstehen*. Da nun jeder Widerstand nicht anders möglich ist, als durch *Wirksamkeit;* so muss die widerstehende Materie eine wirkende Kraft haben. *Leibnitz* irret mithin, wenn er die antitypia, den Widerstand eines Körpers, der nudae materiae beylegt, und etwas bloss Passives seyn lässt.

Hieraus wird der Satz verständlich:

*Die Materie erfüllet den Raum nicht durch blosse Existenz in demselben, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.*

Denn die Materie erfüllet den Raum durch ihr Wirken in demselben. Im Raume wirken, heisst: jeder andern in diesen Raum eindringen wollenden Materie widerstehen. Widerstehen lässet sich aber ohne Bewegung nicht denken. Jede Bewegung muss eine Ursache haben. Die Ursache einer Bewegung heisst *bewegende Kraft.* Also erfüllet die Materie den Raum nicht durch blosse Existenz, sondern durch bewegende Kraft. — Nimmt man an, eine Materie erfülle den Raum durch blosse Existenz, so wird dadurch nichts erklärt, weil Existenz ein Begriff ist, der nichts im Dinge, sondern das Ding selbst in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen setzt.

Die bewegende Kraft wirket durch Bewegung. Jede Bewegung hat eine Richtung. Drückt ein physischer Punkt dem andern die Bewegung ein; so kann diese nur als in gerader Linie ertheilt angesehen werden. In gerader Linie sind nur zweyerley Richtungen, also nur einerley Bewegung möglich; die eine, wodurch sich die zwey

Punkte von einander *entfernen;* die andere, wodurch ſie ſich einander *nähern.*

Der *Widerſtand*, wodurcch eine Materie in *Ruhe* geſetzt wird, und einen Raum erfüllet, kann alſo als zweyfach betrachtet werden; als Widerſtand gegen die *Annäherung* einer andern Materie, und als Widerſtand gegen die *Entfernung* einer andern Materie.

Die Kraft, wodurch die Materie den erſten Widerſtand leiſten kann, heiſst *Zurückſtoſsungskraft, treibende Kraft*, die andere: *Anziehungskraft, ziehende Kraft.*

Wir erklären demnach die *Anziehungskraft*, vis attractiva, attractionis, als jene bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Urſache der Annäherung einer andern Materie zu ihr ſeyn kann, oder dadurch ſie der Entfernung einer andern Materie von ihr widerſteht; und die *Zurückſtoſsungskraft*, vis repulſiva, als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie Urſache ſeyn kann, eine andere Materie von ſich zu entfernen, oder wodurch ſie der Annäherung einer andern Materie zu ihr widerſteht.

Wir haben geſagt: daſs die Materie den Raum durch ihre *bewegende Kraft* erfülle. Da nun dieſe bewegende Kraft doppelt, nämlich als *Anziehungs-* und *Zurückſtoſsungskraft* wirken kann; ſo entſtehet die beſondere Frage: Erfüllet die Materie den Raum durch Anziehung, oder Zurückſtoſsung? Wir antworten: *Die Materie als etwas Reales im Raume erfüllet denſelben durch die Zurückſtoſsungskraft aller ihrer Theile*, *oder*, *was daſſelbe heiſst*, *durch expanſive Kraft*, *Ausdehnungskraft.* Hier der Beweis:

Die Materie erfüllet den Raum durch bewegende Kraft. Jeder Raum iſt ausgedehnt. Alſo iſt die bewegende Kraft, wodurch die Materie den Raum erfüllet, eine expanſive, oder zurückſtoſsende Kr[illegible] Ein Raum aber, der von der

Materie erfüllet, und nicht bloſs eingeſchloſſen iſt, muſs es durch alle ihre Theile, in allen ſeinen unterſcheidbaren Theilen ſeyn. Die Materie erfüllet alſo den Raum durch die zurückſtoſsenden Kräfte aller ihrer Theile.

Die *Ausdehnungskraft* der Materie heiſst auch *Elaſticität.* Alle Materie iſt alſo urſprünglich elaſtiſch. Dieſe urſprüngliche *Elaſticität*, die von keiner andern Eigenſchaft der Materie abgeleitet iſt, muſs unterſchieden werden von der *abgeleiteten* Eigenſchaft gleiches Nahmens, vermöge welcher ſich Körper beſtreben, ihre von einer äuſsern Kraft veränderte Geſtalt und Gröſse wieder bey Nachlaſſung des Eindrucks anzunehmen.

*Die ausdehnende Kraft der Materie hat ihren beſtimmten Grad;* d. i. *die Materie kann ſich nicht ins Unendliche ausdehnen;* denn ſollte ſie dieſs können, ſo müſste eine höhere Kraft *über ſie* etwas Unmögliches ſeyn, und ſie ſelbſt wäre eine unendliche Kraft. Nun aber läſſet ſich über eine jede Kraft der Materie auch eine gröſsere denken, ſo wie ſich unter eine jede Kraft noch eine geringere denken läſst; alſo iſt eine unendliche Kraft in der Materie ein Unding. Alſo kann ſich auch die ausdehnende Kraft in der Materie nicht ins Unendliche ausdehnen, und hat folglich ihren beſtimmten Grad.

*Zweytens:* Eine ausdehnende unendliche Kraft in der Materie würde in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen, welches aber unmöglich iſt; denn dieſer Raum wäre durchlaufen, mithin vollendet, folglich eben darum nicht unendlich.

Indeſſen kann aber doch die ausdehnende Kraft der Materie *ins Unendliche zuſammengedrückt werden;* d. h. der Raum jeder Materie kann durch eine andere ins Unendliche vermindert werden; denn über eine jede ausdehnende

Kraft kann in einer andern Materie eine gröſsere gedacht werden, die für jene eine zuſammendrückende iſt.

Wenn nun gleich die Materie ins Unendliche zuſammengedrückt werden kann, *ſo kann ſie doch niemals, wie groſs auch die drückende Kraft ſey, durchdrungen werden;* denn eine Materie *durchdringt* die andere, wenn ſie durch Zuſammendrückung ihren Raum aufhebt. Sollte alſo eine Materie von einer zuſammendrückenden Kraft durchdrungen werden, ſo dürfte ſie keinen Raum mehr erfüllen, und müſste alſo von ihr zernichtet werden. Zernichtung der Materie ſetzet aber eine *unendlich* zuſammendrückende Kraft voraus. Nun aber kann man keine zuſammendrückende Kraft als unendlich denken, weil der Raum jeder Materie ins Unendliche vermindert, aber niemals völlig aufgehoben werden kann. Alſo kann auch keine Materie von einer andern durchdrungen werden.

Es giebt demnach keine *abſolute Undurchdringlichkeit*, ſondern jede iſt relativ. Sie wächſt nach der Gröſse des Widerſtandes, und dieſe nach den Graden der Zuſammendrückung.

Da in der *Zurückſtoſsungskraft* weder in einer Materie, noch in der andern ihr *entgegen* wirkenden *allein* der Grund liegt, daſs die Materie den Raum erfüllt enthält; ſo muſs eine ihr in entgegengeſetzter Richtung wirkende Kraft, nämlich eine *Anziehungskraft* angenommen werden. Nun kann aber nicht die *Anziehungskraft* von der *Ausdehnungs*- oder *Zurückſtoſsungskraft*, der ſie *entgegengeſetzt* iſt, abgeleitet werden; alſo iſt ſie eine zweyte weſentliche Bedingung zur Möglichkeit der Materie, mithin eine Grundkraft.

Die *Anziehungskraft* macht es möglich, daſs die *Zurückſtoſsungskraft* ſich äuſsern kann; denn ſie enthält den Grund vor der Möglichkeit der phyſiſchen Berührung, die bey der Aeuſserung

der Zurückſtoſsungskraft Statt findet. Sie muſs alſo der Berührung vorgehen.

Die Wirkung der allgemeinen Anziehung aller Materie in allen Entfernungen, heiſst die *Gravitation*, und das Beſtreben nach dem Uebergewichte der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen, — die *Schwere.*

Der Grad, in welchem eine Materie den Raum erfüllt, iſt für uns nicht gleichgültig. —

Ein Körper iſt Materie zwiſchen *beſtimmten Grenzen.* Der Raum zwiſchen dieſen Grenzen heiſst der *Rauminhalt*, und der Grad der Erfüllung dieſes Raumes, d. h. der Grad des Wirkens der Materie in demſelben, — *Dichtigkeit*, die nie *abſolut*, ſondern immer *relativ* iſt, welches wir alſo erweiſen:

*Dichtigkeit* iſt der Grad der Erfüllung des Raumes, der durch die Wechſelwirkung der Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft beſtimmt wird. Die Materie nämlich, die in einem Raume wirkt, ziehet andere Materie an ſich, und um ſich in dem Raume zu behaupten, d. i. um ihn zu erfüllen, muſs ſie wieder dieſe andere Materie abſtoſsen, und zwar, wie jede Kraft, in einem beſtimmten Grade. Da nun dieſer Grad der Erfüllung des Raumes *Dichtigkeit* heiſst, ſo wird nothwendig dieſelbe von den genannten beyden antagoniſtiſch wirkenden Kräften beſtimmt. Was aber beſtimmt wird, iſt nichts *Abſolutes*, ſondern etwas *Relatives.* Alſo iſt die *Dichtigkeit* immer nur etwas *Relatives.*

Die Bewegung eines Theils der Materie, wodurch er *aufhört* ein Theil eines Ganzen zu ſeyn, heiſst *Trennung*, und die Trennung der Theile der Materie von einander, die *phyſiſche Theilung.*

Da der *Raum* nichts anders ausdrückt, als die nothwendige Bedingung der äuſsern Verhältniſſe exiſtirender Dinge, alſo nichts *Reales*, und

da er alſo bloſs die formale Bedingung des äuſsern Realen iſt; ſo iſt er wohl *mathematiſch*, aber nicht *phyſiſch* theilbar, d. h. er kann in Theile unterſchieden, aber nicht getrennt werden; d. h. die Theile deſſelben können nicht von einander bewegt werden.

Ganz anders verhält ſichs mit der Materie als etwas *Realem*, die in Theile getrennt werden kann, deren jeder wiederum Materie iſt.

Aber gehet dieſe phyſiſche Theilbarkeit der Materie wohl ins Unendliche?

Keineswegs, ſagen Einige, und führen folgende Gründe an:

1) Alle materielle Zuſammenſetzung enthält eine Relation in ſich, und iſt Reſultat; ſie weiſet zuletzt auf etwas *Abſolutes* hin, welches im Verhältniſſe ſtehet, und kohärirt. Dieſes Abſolute aber kann nichts anders ſeyn, als einfache mit Anziehungs- und Abſtoſsungskraft begabte Uranfänge.

2) Beſtünde die materielle Zuſammenſetzung nicht aus ſolchen Uranfängen, ſo wäre ſie ins Unendliche *theilbar*; der aber Theilbarkeit der Materie ins Unendliche annimmmt, der nimmt entweder an, daſs die materielle Zuſammenſetzung *unendlich viele*, oder *gar keine abſoluten* Theile enhalte. Beydes iſt ungereimt. Denn materielle Zuſammenſetzung ohne abſolute Theile, iſt eben ſo viel, als eine rationale Zahl ohne Einheiten, eine Relation ohne etwas Abſolutes, eine Wirkung ohne Urſache. Beſtünde aber die materielle Zuſammenſetzung aus unendlich abſoluten Theilen, ſo würde aller Unterſchied der Gröſse aufgehoben werden; denn es wäre jeder Theil des Körpers ſo groſs, als der ganze Körper.

3) Bey materiellen Zuſammenſetzungen iſt das Ganze mit ſeinen Eigenſchaften und Kräften

in den Theilen des Zuſammengeſetzten gegründet. Beſtünden nun die materiellen Zuſammenſetzungen nicht aus abſoluten, mit Kräften verſehenen Beſtandtheilen, ſo würden die Eigenſchaften und Kräfte keinen letzten Grund haben; weil auſser dieſen Beſtandtheilen alles Zuſammenſetzung iſt, und das Zuſammengeſetzte unmöglich bey den Eigenſchaften und Kräften der letzte Grund ſeyn kann. — Man muſs alſo annehmen, daſs die Materie urſprünglich aus einfachen, alſo untheilbaren, keinen Raum einnehmenden, keine Gröſse, keine Figur, keine Ausdehnung habenden Subſtanzen, *Monaden*, beſtehe, die bloſs als Kräfte zu betrachten kommen. (ſ. L. M.)

Es mangelt nicht an Einwürfen, die man dieſer Lehre entgegenſetzt. Man ſagt:

Wenn dieſe einfachen Subſtanzen keine Ausdehnung, keine Figur, keine Gröſse u. ſ. w. haben, ſo ſind ſie ja nichts, ſind bloſs mathematiſche Punkte.

Dieſer Schluſs iſt ſichtbarlich übereilt. Es folget nur, daſs wir ſie nicht kennen, daſs ſie Subjekte ſind, denen Kräfte zukommen, übrigens aber uns unbekannte Subjekte.

Man ſagt ferner: Wie ſoll aus Dingen, die keine Gröſse und Ausdehnung haben, ein Ding werden, ſo Gröſse und Ausdehnung hat?

Frage gegen Frage: Wie wird aus einzelnen Körnern ein Haufe? Wie aus einzelnen Soldaten eine Armee? Wie aus einzelnen Buchſtaben ein Heldengedicht, welches Charaktere, Handlung, Intereſſe und hundert Eigenſchaften hat, die ſeinen Elementen einzeln nicht zukommen?

Man fährt fort: Wie können die Monaden, wenn ſie keine Theile, Gröſse, Figur, folglich keine Seiten haben, einander berühren, da-

mit die zusammengesetzten Dinge daraus werden, deren Theile zusammenhängen?

Das wissen wir freylich nicht! Aber müssen sie denn einander berühren? Könnte denn nicht eine anziehende, oder eine andere uns unnennbare Kraft diess Phänomen bewirken?

Die Vertheidiger der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche stützen sich auf folgenden Grund:

Die Materie ist relativ undurchdringlich durch ihre Ausdehnungskraft. Diese ist die Folge der zurückstossenden oder repulsiven Kräfte in jedem Punkte des Raumes, den sie erfüllt. Nun ist der Raum ins Unendliche mathematisch theilbar. Also ist auch die Materie, die ihn erfüllet, ins Unendliche physisch theilbar; weil in jedem Punkte des erfüllten Raumes repulsive Kraft ist, die allem übrigen von allen Seiten entgegen wirkt, und der von allen Seiten entgegen gewirkt wird, die also beweglich, also auch trennbar, und physisch theilbar ist.

Dagegen könnte man einwenden:

Eine unendliche Theilbarkeit der Materie setzt unendliche Theile, die gegeben sind, voraus, und da zwischen *gegebenen* Unendlichen kein Unterschied ist, so ist die Anzahl der Theile eines Theils so gross, als des Ganzen.

Die Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit der Materie erschrecken vor diesem Einwurfe nicht; sie antworten:

Die Theile sind nicht *vor* der Theilung gegeben; sondern die Theile werden *durch* die Theilung gegeben; nun gehet die Theilung ins Unendliche; also kann es niemals *unendliche* Theile geben. Die *Voraussetzung* ist nur wahr bey Dingen an sich, wo das Einfache die Bedingung der Zusammensetzung ist.

Wir kommen nun zu der Untersuchung des Verhältnisses bewegender Kräfte zu einander;

nämlich zu der Lehre von der Bewegung in *mechanischer* Hinsicht.

In diesem Betrachte ist Materie das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft, durch Bewegung hat. Wir nehmen also hier die Materie im wirklichen Zustande der Bewegung, nämlich in der Qualität, wodurch die Materie einer andern Materie Bewegung mittheilen kann.

Eine Materie kann aber der andern Materie nicht anders Bewegung mittheilen, als daſs sie auf selbe durch Bewegung wirkt; d. h. sie muſs sie treiben, abstoſsen, oder anziehen. Dieses könnte jedoch nicht geschehen, wenn nicht beyde Materien schon zuvor Zurückstoſsungs- oder Anziehungskräfte besäſsen. Alle *mechanischen* Gesetze sind also auf die *dynamischen* gegründet.

Die mechanischen Gesetze, welche der Metaphysiker entdeckt, sind nachstehende drey:

I. *Die Quantität der Materie bleibt bey allen Veränderungen der Natur im Ganzen unvermehrt, und unverändert.*

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmtem Raume. Wenn nun diese Menge des Beweglichen vermehrt, oder vermindert werden sollte; so könnte es nicht anders geschehen, als dadurch, daſs eine neue Substanz entstehen, oder eine vorhandene vergehen müſste. Nun aber entstehet, und vergehet bey allem Wechsel der Materie keine Substanz; denn die Materie, als der Inbegriff von Substanzen, ist einmal gegeben; es entstehet also keine neue. Es kann aber auch keine vergehen; denn in der Materie ist nichts, was eine solche Vergehung bewirken könnte; Materie bleibt Materie. Also wird auch bey allen Veränderungen der materiellen Natur die Quantität der Materie im *Ganzen* weder vermehrt, noch vermindert; sondern sie bleibt immer dieselbe; d. h. sie dauert immer irgend in der Welt in derselben Quantität

fort, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt, oder vermindert werden kann. — Man nennet dieses Gesetz *das Gesetz der Selbstständigkeit* (lex subsistentiae).

Materie innerhalb bestimmter Grenzen heisst Körper. In einem Körper kann keine andere Veränderung vorgehen, als in Ansehung der *Figur* des Ganzen oder Theile, in Ansehung der *Größe*, die entweder vermehrt, oder vermindert wird, in Ansehung der *Lage* der Theile mittelst der Versetzung, und in Ansehung des *Orts*, den das Ganze zwischen andern Dingen einnimmt. Alle diese Veränderungen lassen sich unter drey Momente bringen:

1) Versetzung der vorhandenen Theile, oder des Ganzen.
2) Zuwachs an Theilen.
3) Abgang der Theile.

Diese sind die Veränderungen alle, deren ein Körper, also die Materie, fähig ist.

Alle Veränderung der Materie in ihrer Bewegung oder Ruhe, hat eine äussere Ursache; denn alle Veränderung der Materie ist eine *äussere*, durch Bewegung; nun hat aber die Materie, in so fern sie Gegenstand des äussern Sinnes ist, keine inneren Bestimmungsgründe und Bestimmungen; also ist aller Wechsel der Bewegung mit Bewegung oder Ruhe, Bestimmung durch äussere Ursache. Hieraus folget:

1) Kein unbeseelter Körper beweget sich selbst; sondern jeder muss von einer äussern Ursache in Bewegung gesetzt werden.
2) Kein in Bewegung gesetzter unbeseelter Körper kann seine Bewegung vernichten, abbrechen, ihr eine andere Richtung, oder Geschwindigkeit geben; sondern es muss alles dieses durch äussere Ursachen bewirkt werden.

Wenn nun keine Materie sich selbst verän-

dern kann, ſo iſt jede Materie, als ſolche *leblos;* d. i. jede Materie iſt unvermögend ihrer Subſtanz nach ſich aus einem innern Prinzip zur Veränderung (Bewegung oder Ruhe) zu beſtimmen. Daher alſo das zweyte mechaniſche Geſetz:

II. *Jede Materie erhält ſich ohne äuſsere Urſache in ihrem Zuſtande, in Bewegung oder Ruhe, nicht durch Selbſtthätigkeit, poſitives Beſtreben, ſondern durch Unvermögen der Selbſtthätigkeit.*

Wir nennen dieſes Geſetz, das *Geſetz der Trägheit* (lex inertiae).

Das *Geſetz der Trägheit* hat *Karteſius* zuerſt bekannt gemacht; er ſagt in ſeinen princip. Philoſoph. p. II. §. 37. Unaquaeque res quatenus eſt, ſimplex et indiviſa manet, *quantum in ſe eſt*, in eodem ſemper ſtatu, nec unquam mutatur, niſi a cauſis externis. Doch erkannte dieſes aber auch ſchon *Ariſtoteles*, und nahm daher ein verſtändiges Grundweſen als den erſten Beweger, primus motor, in die Naturlehre auf. Der berühmte *Kepler*, einſt Profeſſor mathematiſcher Wiſſenſchaften zu *Linz*, hat in die Naturwiſſenſchaft ein ſehr unſchickliches Wort, die *Kraft der Trägheit*, vis inertiae, eingeführt. Unſchicklich iſt dieſe Benennung; denn zum Nichtsthun bedarf es keiner Kraft.

Aus dem *Geſetze der Trägheit*, dem zu Folge jede Veränderung der Materie eine äuſsere Urſache fodert, ergeben ſich nachſtehende Folgeſätze:

1. Jede Veränderung der Materie muſs in ihrer Dauer fortwährend ſeyn; d. i. ſie kann nur durch äuſsere Hinderniſſe aufgehoben werden. Kommen dieſe nicht hinzu, ſo dauert ſie immer fort.
2. Jede Veränderung der Materie muſs als Bewegung *gleichförmig* in ihrer Geſchwindigkeit ſeyn; d. h. die Geſchwindigkeit der Bewegung kann weder gröſser noch geringer

werden, als ſie in dem Augenblicke war da eine äuſsere Urſache die Materie in Bewegung verſezte. Soll dieſe Geſchwindigkeit gröſser oder geringer werden, ſo muſs eine andere die Geſchwindigkeit entweder accelerirende oder retardirende äuſsere Urſache einwirken.

3) Die Bewegung der Materie muſs, wenn nur *Eine* äuſsere Urſache in ſie einwirkt, *geradelinigt* in ihrer Richtung ſeyn; denn jede krummlinigte Bewegung iſt ein Produkt mehrerer kontinuell wirkenden Kräfte, die die Materie nach verſchiedenen Richtungen treiben.

Das III. *mechaniſche Geſetzt* heiſst: *Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich*; denn die Bewegung zweyer Körper iſt wechſelſeitig; ſo viel ſich A gegen B nähert, oder von ihm entfernt, ſo viel nähert, oder entfernt ſich B von A. Die Konſtruktion der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung iſt folgende:

Ao————————•————————OB - - - - - - - d.
c

Der Körper A beweget ſich mit der Geſchwindigkeit = AB gegen B, der in Anſehung des relativen Raumes in Ruhe iſt.

Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwey Theile Ac und Bc, die ſich umgekehrt verhalten wie die Maſſen B und A (daſs alſo das Produkt aus B und Bc dem Produkte aus A und Ac gleich iſt.) A bewege ſich mit Ac im abſoluten Raume B mit Bc in entgegengeſetzter Richtung *mit dem relativen Raume;* dieſer muſs ſich gleichförmig mit B bewegen (denn gegen ihn iſt B ruhig) gegen A; ſo ſind beyde Bewegungen entgegengeſetzt, und gleich; beyde Körper ſind alſo in *Beziehung gegen einander* im abſoluten Raume in Ruhe. Aber mit B bewegte ſich zugleich der relative Raum mit der Richtung und Geſchwindigkeit Bc, und beyde

Körper, die gegenseitig in Bewegung sind, bewegen sich zusammen in der Richtung und Geschwindigkeit Bd = Bc, in der Richtung der stoſsenden AB. Nun ist die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und Geschwindigkeit Bc (= Bd) gleich der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und Richtung Ac, also ist auch die Bewegung des Körpers B mit der Geschwindigkeit Bd, die B durch A erhält, gleich der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, die Bewegung Bd ist Wirkung der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, Bd ist gleich der Gegenwirkung Bc; also sind bey der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. — Man nennet dieses Gesetz das *Gesetz des Antagonismus* (lex antagonismi).

In jeder Einwirkung einer bewegenden Kraft auf einen ruhigen Körper giebt es einen Anfangsaugenblick; die Einwirkung in diesem ersten Augenblick heiſst *Sollicitation*.

Die erste gewirkte Geschwindigkeit in diesem ersten Augenblicke durch Sollicitation wird in folgendem Momente der Einwirkung um eine vermehrt; — denn die erste bleibt, vermöge dem Gesetze der *Trägheit;* — und im zweyten wieder um eine, und so fort. Die Geschwindigkeit wächst daher vermöge eben dieses Gesetzes mit der Zeit gleichförmig in jedem Augenblicke der Einwirkung, um die Gröſse der erst gewirkten Geschwindigkeit; diese heiſst daher das Moment der *Acceleration*, *Beschleunigung* der Geschwindigkeit.

Noch ist uns die *phänomenologische* Untersuchung der Bewegung übrig. Wir betrachten hier die Bewegung im Verhältnisse zu dem erkennenden Subjekte; d. h. so fern solche wahrgenommen, und als Prädikat der Materie, welche sich bewegt, gedacht wird. *Materie* in phänomenologischer Hinsicht ist also das Bewegliche, in

ſo fern es als bewegtes Objekt ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann.

Bewegung iſt Veränderung der äuſseren *Verhältniſſe* im Raume. Es müſſen demnach zwey ſich auf einader *beziehende* Bewegliche da ſeyn, wenn Bewegung mir wahrnehmbar ſeyn ſoll; nämlich ein Objekt, welches ſich beweget, und ein *Raum*, in welchem dieſe Bewegung geſchieht.

Geſchieht ſie nun im leeren, oder erfüllten Raume?

Der leere Raum in *phoronomiſcher* Hinſicht iſt nur eine Idee von leerem Raume; man abſtrahirt von aller Materie, die ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht. Er iſt alſo nichts Reales; es kann alſo auch in demſelben als Idee keine Bewegung vorgehen; er exiſtirt nicht in der objektiven Welt.

Der leere Raum in *dynamiſcher* Hinſicht iſt der, der nicht erfüllt iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nicht anderes Bewegliches widerſteht, folglich keine repulſive Kraft wirkt, und er kann entweder:

*a*) als *leerer Raum in der Welt*, (vacuum mundanum) oder, wenn man die Welt begrenzt annimmt,

*b*) als *leerer Raum auſser der Welt*, (vacuum extramundanum) vorgeſtellt werden. Der *leere Raum in der Welt kann wieder* in den *zerſtreuten Raum*, (vacuum diſſeminatum) der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht, oder in den *gehäuften leeren Raum*, (vacuum coacervatum) der die Körper, z. B. die Weltkörper, von einander abſondert, unterſchieden werden. Einen *leeren Raum* in der Welt anzunehmen, verbiethet die Gegenwart der Materie, als welche vermöge ihrer expanſiven Kraft, der nichts widerſtünde, ſich ausbreiten, in die leeren Räume treten, und ſie alſo jederzeit erfüllen

müſste. Eben ſo wenig giebt es *einen leeren Raum auſser der Welt;* denn auch dahin müſste ſich die Weltmaterie, zufolge ihrer expanſiven Kraft, ergieſsen, ihn alſo erfüllen; denn es wäre ja nichts da, was ihr widerſtünde.

In *mechaniſcher* Hinſicht iſt der leere Raum das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Körpern freye Bewegung zu verſchaffen. — Es iſt unnöthig, einen ſolchen leeren Raum anzunehmen; denn die Weltkörper können ſich immer frey bewegen, weil ſie andere Körper, die ſie daran hindern wollten, vermöge ihrer repulſiven Kräfte zurückſtoſsen, ihnen widerſtehen, ſich alſo freyen Spielraum verſchaffen können.

In *phänomenologiſcher* Hinſicht iſt der leere Raum unerweislich, wird zur Möglichkeit der Bewegung nicht erfordert.

Wenn es alſo keinen leeren Raum in keiner Betrachtung giebt, ſo gehet alle Bewegung im erfüllten, realen, relativen Raume vor; Materie bewegt ſich in Materie.

## K.

## *Metaphyſiſche Theilung einer Gröſse.*

*Gröſsen* können *metaphyſiſch* und *phyſich* getheilt werden. Wir reden hier von der erſtern Theilung, und verſtehen darunter die Unterſcheidung der Theile einer Gröſse, eines Mannichfaltigen in Gedanken. Jedes Mannichfaltige iſt daher metaphyſiſch theilbar.

Das Entgegengeſetzte vom Mannichfaltigen iſt das *Einfache*, ein Etwas, worin ſich keine Theile in Gedanken unterſcheiden laſſen; das folglich auch nicht metaphyſiſch theilbar iſt; z. B. Geiſt, Seele.

Die *metaphyſiſche Theilbarkeit* heiſſet auch die *mathematiſche.*

## L.

## *Physische Theilung einer Gröfse.*

Eine *Gröfse physisch* theilen heifst, ein reelles Ganze so behandeln, dafs Theile von ihm abgesondert an einer andern Seite des Raumes erscheinen.

Die *physische Theilung* findet daher nur bey einem reellen Ganzen (compositum reale) Statt.

Liefse sich die physische Theilung eines reellen Ganzen bis auf das absolut Untheilbare fortsetzen, so gienge ein *einfacher Punkt*, ein *Atom*, eine *Monas* (elementum simplex) hervor.

## M.

## *M o n a s.*

Wer die *physische Theilbarkeit* der Materie ins Unendliche nicht vertheidigt, mufs nothwendig einfache aus keinen Theilen bestehende Substanzen annehmen, und solche die Elemente der zusammengesetzten Dinge seyn lassen. Man nennet sie *Monaden*, und philosophiret von ihnen also:

1) Es sind Einheiten, die keine Vielheit in sich gestatten, also nicht zertheilt werden können. Die also

2) keine Gröfse, keine Figur, keine Ausdehnung haben, individuelle Punkte, mithin gleichsam Anfänge jeder physischen Gröfse sind, ohne doch einen physischen Raum einzunehmen, und Anziehungs- und Abstofsungskräfte äufsern, durch deren plus und minus sie sich auch von einander unterscheiden.

3) Ihre Entstehung läffet sich nicht anders als aus Nichts, durch *Schöpfung*, in instanti, denken, und wenn sie untergehen sollten, so ist ihr Untergang nur durch *Vernichtung*, in instanti, denkbar.

*Leibnitz* gieng noch weiter: in ſeiner Lehre von den Monaden, *Monadologie*, ſtatuirte er:

*a*) Die Monaden haben eine Vorſtellungskraft, und zwar nicht bloſs eine objektive, d. i. Kraft, gewiſſe Zuſtände, Beſchaffenheiten und Verhältniſſe in ſich auszudrücken, ohne Bewuſstſeyn deſſen, was in ihnen abgebildet wird, ſondern eine ſubjektive Vorſtellungskraft, oder Gedanken. Sie ſind alſo Arten von Seelen, mit dem Vermögen, Vorſtellungen aus ſich ſelbſt hervorzubringen, begabt. Der Grad der Deutlichkeit dieſer Vorſtellungen unterſcheidet ſie von einander. Den niedrigſten Grad davon kann man ſich denken vermittelſt des Zuſtandes, in welchem eine menſchliche Seele während einer Ohnmacht ſich befindet.

*b*) Jede Monade iſt zufolge der durchgängigen Verknüpfung, und allgemeinen Harmonie aller Dinge, und deren Theile in der Welt, ein beſtändiger lebendiger Spiegel des ganzen Univerſums. Daher ſich aus dem jedesmahligen Zuſtande einer Monade, dem, der dieſen zu verſtehen, hinlängliche Verſtandeskraft hat, der gegenwärtige und vergangene Zuſtand der ganzen übrigen Welt offenbart.

*c*) Unter den Monaden iſt eine Urmonade, *Gott*, und alle übrigen ſind endliche, abhängige Monaden.

Gegen dieſe Lehre des groſsen Mannes, — die allerdings ein Beweis ſeines Scharfſinnes iſt, — können wir nicht umhin, folgende Gründe aufzuſtellen:

1) Das Weſen eines jeden metaphyſiſchen Syſtems beſtehet in dem Grundbe[illegible]iffe von der Subſtanzialität, welchen d[illegible]ſtem giebt. Nun ſtellet aber Leibnitz[illegible] Monadologie einen ſolchen Grundbegriff von der Subſtanzialität auf, daſs ſie behauptet, das Weſen

einer jeden Subſtanz beſtehe in der vorſtellenden Kraft; — nur die abſolute Kraft von *vorſtellenden* Dingen begründe unſere Vorſtellung von der abſoluten Suſtanz; — den Körpern als ausgedehnten Dingen; d. i. als Körpern komme die Subſtanzialität nicht zu, welches offenbar eine *idealiſtiſche Lehre* iſt; oder deutlicher: Alle zuſammengeſetzten Dinge beſtehen nach dieſer Lehre aus vorſtellenden Kräften. Alſo ſind vorſtellende Kräfte das Weſen aller Dinge; die Dinge mithin auch nichts anders, als Vorſtellungen in den Monaden; folglich nichts Reelles. Mein Ich, als eine mit Deutlichkeit ſich vorſtellende Monade, weiſs daher nichts von Dingen auſser der Vorſtellung, ſondern die ganze Welt iſt ihr nur bloſs Idee. Unſtreitig *Idealismus.*

2) Sind die Monaden Arten von Seelen, ſo bebeſtehet jedes zuſammengeſetzte Ding aus Seelen, iſt ein Aggreat von Seelen, welches ungereimt iſt.

3) Sind die Monaden Arten von Seelen, ſo haben Thier und Menſch mehrere Seelen, welches abermals ungereimt iſt.

4) Sind die Monaden Arten von Seelen, ſo hat ein jedes zuſammengeſetzte Ding ein Vorſtellungsvermögen, welches materialiſtiſch iſt.

5) Iſt jede Monade eine objektive Darſtellung, oder ein Spiegel der ganzen übrigen Welt, ſo muſs die ganze Welt in jede Monade gleich ſtark wirken, jedes einzelne Ding muſs ſich in derſelben vollſtändig kopiren. Nun aber wirken nur jene Dinge vollſtändig in die Monade, mit denen ſie zunächſt in Verbindung ſteht. Alſo kann die Monade nicht alle Dinge, d. i. die ganze übrige Welt vorſtellen, mithin auch kein Spiegel derſelben ſeyn.

6) Mein Ich ist eine Monade. Es ist also in meinem Ich die ganze Welt, wie ein Bild im Spiegel, dargestellt; und da mein Ich eine mit Bewusstseyn vorstellende Monade ist; so muss mein Ich auch die ganze Welt erkennen, welches man doch nicht behaupten kann.

7) Weil eine Monade mit der ganzen Welt verknüpft ist, so muss sich auch die ganze Welt aus derselben erkennen lassen. — Diess ist eine falsche Folgerung; aus dem Einem Verknüpften kann wohl das Andere erkannt werden; aber nur, in wie weit man sich das Eine als verknüpft mit dem Andern denkt. Stelle ich mir z. B. den Vater als verbunden mit seinem Sohne vor, so werde ich auch an den Sohn denken, und ihn aus dem Vater erkennen. Ich kann mir aber ein Verknüpftes auch für sich vorstellen, und alsdann folget nicht, dass ich aus dem Einem Verknüpften auch die übrigen damit verknüpften Dinge mir vorstellen werde. Ferner: Wir können uns nicht eine einzige Substanz als verknüpft mit allen übrigen vorstellen: also kann auch kein endlicher Verstand aus einer Monade alle übrigen Dinge der Welt erkennen, und der unendliche Verstand bedarf zur Erkenntniss der Welt keiner Monade; warum sollte also eine Monade ein Spiegel des ganzen Weltgebäudes seyn?

8) Die Monaden sind vorstellende Kräfte, verschieden nach den Graden des Bewusstseyns, also Ausflüsse der geistigen vorstellenden Kraft Gottes, der selbst Urmonade ist; also wohnet auch in jedem Körper ein Theil vom Geiste Gottes; welches offenbar absurd ist.

*Leibnitzens* Worte sind: Die Monaden haben ihren Ursprung, den Grund ihres Daseyns, im Unendlichen. Sie werden, so zu sagen, von ei-

nem Augenblicke zum andern gebohren, durch die Ausstrahlung der Gottheit in der Einschränkung des Wesens einer Kreatur." — Worte, und auch weiter nichts, als Worte.

§. 20.

## Prädikate und Grundsätze der Qualität.

A.

### *Begriff von Qualität, oder Bestimmung.*

*Qualität* ist jede Bestimmung eines Dinges, die ohne Zuziehung eines andern Dinges, also ohne Vergleichung, erkannt werden kann; z. B. die Farbe, der Geschmack.

Jede Qualität ist also ein Etwas, folglich denkbar; das Nichts läßt sich auf keine Weise bestimmen, — Nihilo nulla conveniunt praedicata, — es ist daher undenkbar.

B.

### *Eintheilung der Qualitäten, oder Bestimmungen.*

Die *Qualitäten* oder *Bestimmungen* werden eingetheilt in

*Realitäten*,

*Negationen*,

*primitive* oder *ursprüngliche* auch *unveränderliche*, und in *derivative* oder *abgeleitete* und *veränderliche Qualitäten*.

Die *Realität* bejahet, z. B. das Ich ist selbstthätig. Die *Negation* verneinet, z. B. das Nicht-Ich ist nicht selbstthätig. Jene ist daher *positive*, diese *negative* Bestimmung. Beyde sind, so fern sie zur Bestimmung der Objekte des Etwas dienen, einander *limitirend*, d. i. so *entgegengesetzt*, daſs

ſie immer in einem *gemeinſchaftlichen Punkte* zuſammentreten, und alsdann iſt

*jede Realität etwas nicht*, und
*jede Negation iſt noch ein Etwas.*

*Primitive, urſprüngliche, unveränderliche* Qualitäten heiſſen jene, die nicht von andern abgeleitet ſind, ſondern die man als die erſten, und als Quellen von andern bey einem Dinge denken muſs, die von dem Dinge nicht getrennt werden können, ohne es aufzuheben. Zuſammengenommen machen ſie das *Weſen* (eſſentia) eines Dinges aus; z. B. die Winkel eines Dreyecks.

*Derivative, abgeleitete Qualitäten* ſind jene, die aus den urſprünglichen abſtammen. Man nennet ſie Attribute, z. B. daſs die drey Winkel in einem Dreyecke allemal zwey rechten gleich ſind. — Das *Weſen*, und die *Attribute* ſind beyde nothwendig; daher ſie auch *nothwendige Qualitäten* genannt zu werden pflegen.

Die *veränderlichen Qualitäten* (notae variabiles, contingentes) ſind Beſtimmungen, die von dem Dinge getrennt werden können, ohne es ſelbſt aufzuheben; ſie ſind alſo zufällige Beſtimmungen, wie z. B. die Gröſse der Winkel eines Dreyecks. Sie werden *innere*, modi, und *äuſsere*, relationes, genannt.

*Modus* iſt eine zufällige Beſtimmung eines Dinges, die ohne Beziehung auf etwas anderes gedacht werden kann; *Relation* dagegen iſt eine zufällige Beſtimmung, die ohne Beziehung auf etwas anderes nicht gedacht werden kann, wie *groſs, klein* u. dgl. *Relationen* ſind eigentlich *Quantitäten*.

### C.

## *Unbeſtimmtes, und Beſtimmtes.*

*Unbeſtimmt* iſt ein Objekt, wenn ihm Realität und Negation gleich möglich beygelegt wer-

den, mithin unter zwey entgegengesetzten Prädikaten eines wie das andere zukommen kann. So läſst der *Augenschein* unbestimmt, ob sich die Sonne um die Erde bewege, oder nicht; denn bey der Bewegung der Erde um die stillstehende Sonne ist der Augenschein der nämliche.

*Bestimmt* dagegen ist ein Objekt, dem unter zwey entgegengesetzten Prädikaten *eines ausschlieſsend* zukommt.

*Völlig bestimmt* sind jene Gegenstände, denen unter den wie immer entgegengesetzten Prädikaten eines zukommt. Die *völlige Bestimmung* nennet man das Prinzipium individuitatis, den *Grundsatz der Individuation.*

D.

## *Der Grundsatz der Individuation.*

Der Grundsatz der *Individuation* heiſst: *Jedes einzelne Ding, oder Individuum, ist ungeachtet aller seiner inneren und äuſseren Veränderungen der Zahl nach, also numerisch, immer eins und dasselbe, bis es ganz zu seyn aufhört.* Ein junges fingerdickes Bäumchen, das ich gepflanzt habe, und das ich nach 20 Jahren als einen dicken, starken, beästeten, belaubten und mit Früchten beladenen Baum erblicke, ist noch dasselbe Individuum. Ein Kind, das in 30 Jahren Mann ist, und eine groſse Rolle spielt, ist noch dasselbe Individuum, dasselbe Ding in seiner bestimmten ausschlieſsenden Partikular-Existenz.

E.

## *Wir kennen das Realwesen der Dinge nicht.*

Der Inbegriff aller nothwendigen Bestimmungen eines Objekts, in so fern es auſser der Vorstellung existirt, macht sein *Realwesen* (essen-

tiam realem) aus. Schon in der Logik haben wir angemerkt, daſs wir dieſes *Weſen* nicht kennen. Nun ſind wir daran, den dieſsfälligen Beweis zu führen, der aus folgenden Gründen beſtehet:

1) Um das Real- oder abſolute Weſen der Dinge zu kennen, müſsten wir im Stande ſeyn, uns die Dinge nach allen ihren inneren und äuſseren Beſtimmungen vorzuſtellen. Dieſes aber können wir nicht. Alſo kann uns auch das abſolute Weſen der Dinge nie bekannt werden. Daſs wir uns die Dinge nach allen ihren inneren und äuſseren Beſtimmungen nicht vorſtellen, nicht denken können, davon liegt der Grund in der Endlichkeit und Eingeſchränktheit unſeres Verſtandes, vermöge welcher wir die Dinge immer nur einſeitig, fragmentariſch, nur nach einem Theile ihrer Beſtimmungen zu betrachten gezwungen ſind.

2) Wir können von der Natur der Dinge keine andere Notiz nehmen, als in wie fern ſie vor unſerer Vorſtellungs- und Denkkraft erſcheinen, in wie fern wir ſie und ihre Beſtimmungen in eine Einheit des Bewuſstſeyns bringen, oder nicht bringen können; alſo niemals *an ſich*, was doch erfordert würde, ſollten ſie uns ihrem abſoluten, oder realen Weſen nach bekannt werden.

3) Alle unſere Erkenntniſs hebet urſprünglich mit der Erfahrung an; d. h. alle unſere Erkenntniſs beſtehet urſprünglich in Anſchauungen, in Vorſtellungen der Sinnenwelt; Anſchauungen aber richten ſich jedesmal nach den Organen, auf welche die Dinge wirken. Nun ſind die Organe zu grob, zu begrenzt, als in das Innere der Dinge einzudringen, und alles, was in ihnen liegt, aufzufaſſen. Sie liefern uns nur oberflächliche

Nachrichten, Nachrichten, die durch die afficirten Organe selbst modificirt werden, folglich immer nur unzuverläſsige Kopien. Wie kann nun die Vernunft aus so beschaffenen Nachrichten von den Dingen auf die Dinge an sich schlieſsen? Es liegen nur Phänomene vor ihr, nicht die Dinge selbst.

4) Was die übersinnlichen Dinge anlangt, von deren Daseyn uns die Vernunft versichert, so merken wir in Hinsicht auf das Realwesen derselben nur so viel an, daſs wir solches um so weniger kennen können, je gewisser es ist, daſs wir an der Grenze der menschlichen Vernunft stehen, sobald wir zu der Erkenntniſs von dem Daseyn solcher Dinge gelangen. Wir können wohl sagen: es giebt einen Gott, es giebt geistige Substanzen, aber nicht, was sie an sich sind; denn da sind sie uns unbegreiflich. Reden wir von ihrem Wesen, so ist dieses Wesen bloſs das Wesen der Begriffe, die wir uns nach den Gesetzen des Denkens, von diesen Substanzen machen, also bloſs das Nominal- oder logische Wesen.

## F.

## *Lehrsätze von dem absoluten Wesen der Dinge.*

Aus dem Begriffe des absoluten Wesens ergeben sich nachstehende Lehrsätze:

1) *Die Wesen der Dinge sind nothwendig.* Das, was zum Daseyn eines Dinges gehört, darf bey diesem Dinge nie fehlen; es muſs ihm absolut nothwendig zukommen. Nun aber gehören die wesentlichen Bestimmungen zu dem Daseyn eines Dinges; also dürfen sie dem Dinge niemals fehlen, sie sind ihm absolut nothwendig. Diese Beschaffenheiten machen aber zusammengenommen das We-

ſen des Dinges aus: alſo ſind die Weſen der Dinge nothwendig.

2) *Die Weſen der Dinge ſind unveränderlich.* So lange ein Ding das iſt, was es iſt, kann es keine andere Beſtimmungen annehmen, als die ſind, welche es zu dem Dinge machen, was es in der Reihe der Dinge iſt. Was aber keine anderen Beſtimmungen annehmen kann, als die es als ein beſtimmtes Ding wirklich hat, iſt unveränderlich; alſo iſt das Weſen der Dinge unveränderlich. Oder: Alles, was nothwendig iſt, iſt auch unveränderlich. Die Weſen der Dinge ſind aber nothwendig, — wie ſchon erwieſen worden. — Alſo ſind ſie auch unveränderlich.

3) *Die Weſen der Dinge ſind ewig.* So lange A, A iſt, kann es kein anderes Weſen haben, als das Weſen eines A; denn ſonſt könnte auch A, B zugleich ſeyn, welches widerſprechend iſt. Die Weſen der Dinge ſind alſo ewig: d. i., iſt das Ding von Ewigkeit da, ſo iſt auch ſein Weſen von Ewigkeit da; und bleibt das Ding ewig, ſo bleibt auch ſein Weſen ewig bey ihm.

4. *Die Weſen der Dinge ſind unzertrennlich, und unmittheilbar.* Die Weſen der Dinge ſind, wie gezeigt worden, nothwendig, unveränderlich und ewig; alſo können ſie auch nicht von den Dingen getrennt, und andern Dingen mitgetheilt werden.

## G.

## *Aehnliche Dinge. — Der Satz vom Nichtzuunterſcheidenden (principium indiscernibilium).*

Dinge, welche in einem oder in mehreren auszeichnenden charakteriſtiſchen Merkmalen

übereinkommen, find *ähnliche Dinge*, (entia fimilia.)

Wenn wir Dinge von einander unterfcheiden, fo gefchieht es durch Merkmale, die in dem einen, nicht aber in dem andern vorkommen. Gäbe es daher Dinge von abfolut einerley Merkmalen, fo würden fie nicht *unterfcheidbar* feyn, aber nur im Bewufstfeyn nicht *unterfcheidbar;* denn da würden fie nur in ein Bewufstfeyn zufammenfallen. Der Satz alfo: *dafs es nicht zwey zu unterfcheidende Dinge gebe, noch geben könne,* principium indiscernibilium, ift eigentlich nur ein *logifcher Satz;* an und für fich kann man nicht fagen, dafs es unmöglich fey, dafs zwey nicht zu unterfcheidende Dinge exiftiren können in der objektiven Welt; denn

1) kann man nicht behaupten, dem Schöpfer fey es unmöglich gewefen, zwey einander völlig ähnliche Dinge zu erfchaffen; denn, wenn man fagt, der Schöpfer würde in diefem Falle ohne zureichenden Grund gehandelt haben, fo ift diefes ein offenbarer Mifsbrauch des Satzes vom zureichenden Grunde, indem es kein Menfch wagen darf, Gottes Weisheit nach dem Maafsftabe eines menfchlichen Grundfatzes zu meffen.

2) Die Ausfage, dafs zwey nicht zu unterfcheidende Dinge *Eins* feyn, ift übereilt; denn zwey Dinge der Zahl nach können doch nicht in der Wirklichkeit *Eins* feyn.

Der angeführte Satz, den *Leibnitz* zuerft gegen den Engländer *Clarke* behauptet, und der feitdem in der Metaphyfik eine glänzende Rolle gefpielt hat, ift daher nur von *empirifcher Allgemeinheit;* d. h. *wir kennen bisher noch nicht zwey Dinge, die einander durchgängig, in allen inneren und äufseren Beftimmungen fo vollkommen ähnlich wären, dafs fie gar nicht unterfchieden werden könnten.*

Unter allen Blättern der Bäume können wir nicht zwey finden, die wir für vollkommen ähnlich erklären könnten. Unter Millionen Menschengesichtern, und eben unter so viel Menschenstimmen, sind nicht zwey vollkommen ähnliche anzutreffen. Gesetzt aber auch, daſs an zwey Dingen in Ansehung der inneren Merkmale durchaus nichts zu unterscheiden seyn sollte, so unterscheiden sie sich doch durch äuſsere Bestimmungen; d. i. Verhältnisse und Beziehungen, z. B. durch den Raum, durch Zeit, durch andere Dinge, die um sie her existirten. Und blicken wir auf die intellektuelle Welt hin, wo sind zwey Seelen, die an Kräften, Anlagen und Stimmungen einander vollkommen ähnlich wären? Wo zwey Handlungen, die von einander nicht unterschieden werden könnten? Gewiſs, je mehr Verschiedenheit in der Schöpfung, desto ein gröſserer Beweis für die Allmacht und Weisheit des Schöpfers. — Wir können uns zwey vollkommen ähnliche Dinge nicht als zwey vorstellen, das ist richtig, aber dieſs berechtiget uns noch nicht, ihre Schöpfung für unmöglich, ihr objektives Daseyn für unmöglich zu erklären.

## H.

## *Vom Gegensatze der Realität. — Schranke, Beschränkung. — Absolut Reales.*

Der Gegensatz der *Realität* ist eine *Schranke*, (limes, negatio ulterioris realitatis.) Wo *Schranken* sind, da ist Beschränkung der Realität, d. i. Prädikate, die der Realität entgegengesetzt sind, sie zum Theil aufheben, negiren; z. B. der Mensch ist nicht allwissend; hier wird die Realität, der *Mensch weiſs etwas*, beschränkt durcht die Schranke, das entgegengesetzte Prädikat, er weiſs nicht alles; es wird negirt, daſs er alles weiſs. *Wo*

*Schranken ſind, da iſt alſo auch Realität, und Negation zugleich.* Und da ſich die entgegengeſetzten Prädikate wechſelsweiſe beſtimmen, *ſo kann das Beſchränkte nur gedacht werden unter der Vorausſetzung eines Realen.*

Jede Schranke, Negation, muſs etwas beſchränken, zum Theil negiren. Dieſes Etwas kann ſelbſt nicht ganz Negation ſeyn, es muſs zum Theile Realität ſeyn. Wenn demnach ein Beſchränktes gedacht wird, ſo kann es nur unter der Vorausſetzung eines Realen gedacht werden.

Ein Weſen ohne Schranken iſt ein *abſolut Reales*, das *Realſte*, (ens realiſſimum) ein *Unbeſchränktes* (ens illimitatum).

Ein ſolches Weſen iſt möglich; denn was keine Schranken hat, hat lauter Realitäten. Realitäten ſind Affirmationen. Affirmationen ohne alle Negation können ſich nicht widerſprechen; was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich; alſo iſt ein *abſolut reales*, ein *unbeſchränktes Weſen* möglich.

Iſt es aber auch wirklich?

Dieſe Frage werden wir am gehörigen Orte beantworten.

§. 21.

## Prädikate und Grundſätz der Relation. Die Prädikate der Relation.

Wenn man *beſtimmte Dinge* auf einander beziehet, und auf die *Verhältniſſe, Relationen*, Acht hat, die unter ihnen Statt haben können; ſo ergeben ſich folgende:

*Subſtanz* und *Accidenz*,
*Urſache* und *Wirkung*,
*Gemeinſchaft.*

## A.

## *Subſtanz und Accidenz.*

Wir finden an den Dingen Beſtimmungen, die wir von ihnen in der Vorſtellung abſondern können; z. B. Sulpitius iſt ein Philoſoph, tugendhaft, angeſehen etc. Alle dieſe Beſtimmungen des Sulpitius kann ich mir denken, ohne daſs ich mir den Sulpitius denken muſs; ich kann ſie von ihm in der Vorſtellung trennen, kann mir den Sulpitius ohne ſie vorſtellen. Die Beſtimmungen eines Dinges ſind mithin das Ding ſelbſt nicht, ſie ſind nur Prädikate von dem Dinge, die zwar im metaphyſiſchen Sinne auch Dinge genannt werden, aber an ſich, realiter, keine eigentlichen Dinge ſind; denn eigentliche Dinge müſſen für ſich ſelbſt exiſtiren. Man nennet ſie Subſtanzen: *Sulpitius* iſt eine. *Subſtanz* iſt demnach der Begriff vom Beharrlichen, Beſtehenden, vom letzten Subjekte der Beſtimmungen eines Objekts; iſt daher das, was ſelbſt nicht wieder als Prädikat zu einem andern gehört, ſondern als Subjekt, als etwas Beharrliches, dem Prädikate zukommen, gedacht werden muſs.

*Karteſius* definirte die Subſtanz als ein Ding, das zu ſeiner Exiſtenz keines andern Dinges bedarf. — Dieſe Definition wäre richtig, wenn das Merkmal der *Nothwendigkeit* ein weſentliches Merkmal der Subſtanz überhaupt wäre; da es aber *zufällige*, von andern hervorgebrachte Subſtanzen giebt, wie alle Dinge, welche die Welt ausmachen, ſind; ſo iſt dieſe Definition fehlerhaft; ſie iſt zu *eng*, indem ſie nur Gott allein zum Gegenſtande hat. Nur die göttliche Subſtanz bedarf zu ihrer Exiſtenz keines andern Dinges, wohl aber alle übrigen Subſtanzen.

*Benedikt Spinoza* definirt in ſeiner *Ethik* die *Subſtanz* alſo: Per Subſtantiam intelligo id, quod in ſe eſt, et per ſe concipitur, hoc eſt id, cujus



BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat; d. h. Subſtanz iſt dasjenige, welches von ſelbſt (in ſe) exiſtirt, und durch ſich ſelbſt (per ſe) gedacht wird. — Da aber *Spinoza* dieſes *von ſelbſt*, — und *durch ſich ſelbſt* ſo verſtehet, daſs er dafürhält, die Exiſtenz gehöre zur Natur, und zum Weſen der Subſtanz ſey nothwendig, — jede Subſtanz ſey ein ens a ſe, und jede Subſtanz ſey nothwendiger Weiſe unendlich; ſo folget daraus, daſs es nur *Eine* Subſtanz, nämlich Gott, gebe, und daſs alles, was nebſt Gott exiſtiret, bloſs Modifikation, Abänderung, deſſelben ſey. Eine offenbar ungereimte Lehre; denn iſt jedes exiſtirende Ding eine Modifikation Gottes; ſo läſſet man wohl mit Worten einen Gott zu, läugnet ihn aber in der That; denn ein modificirter, modifikabler Gott, kann kein Gott ſeyn.

*Leibnitz* und *Wolf* nennen Subſtanz ein *Ding, das die Urſache ſeiner Veränderungen in ſich ſelbſt hat.* Aber werden denn die Dinge auch nicht von äuſsern Urſachen verändert? Verändert nicht eine Subſtanz die andere? z. B. die Seele den Körper, und umgekehrt. Iſt der unveränderliche Gott nicht Subſtanz?

Einige aus den *Neuern* erklären die Subſtanz durch ein ſubjectum perdurabile et modificabile, d. i. *durch ein Subjekt, das verſchiedener Veränderungen fähig iſt.* Auch dieſer Begriff iſt zu *eng*, weil er ſich nicht auf Gott, oder die unendliche Subſtanz anwenden läſst, die, als ſolche, keiner Veränderung fähig iſt.

Die Wirklichkeit einer Subſtanz heiſst *Subſiſtenz*, ein für ſich Beſtehen; die Wirklichkeit der Beſtimmungen, *Inhärenz;* die Beſtimmungen ſelbſt *Accidenzien.*

Die *Accidenzien* machen den Zuſtand eines Dinges aus; werden dieſelben auf unſer *Ich* bezogen, ſo heiſst der Begriff der Accidenzien ein *innerer Zuſtand*, geſchieht die Beziehung auf das

*Nicht-Ich*, ſo wird der Begriff der Accidenzien der *äuſsere Zuſtand* genannt.

Nr. 1.

Grundſätze der Subſtanzialität.

1) *Kein Weſen kann wahrgenommen werden ohne Subſtanz.*

Was wechſelt, d. i. zu ſeyn anfängt, oder aufhört, wird ſucceſſiv wahrgenommen; es iſt daher die Wahrnehmung des Wechſels nothwendig mit der Wahrnehmung der Zeit verbunden; gleichwie alſo die Zeit nicht wahrnehmbar iſt, auſser durch die Realität, welche in ihr exiſtirt, ſo iſt auch ein Wechſel in den Beſtimmungen (Accidenzien) nicht wahrnehmbar, auſser durch eine Realität, die nicht wechſelt, ſondern *beharret*, — und das iſt Subſtanz, in der aller Wechſel vorgeht. Was alſo wechſelt, iſt nicht Subſtanz; mithin kann kein Wechſel wahrgenommen werden ohne Subſtanz.

2) *Jedem Empfindbaren liegt eine Subſtanz zum Grunde.*

In den Dingen, die empfindbar ſind, entdecket man beſtändigen Wechſel, d. i. Beſtimmungen, die zu ſeyn aufhören, und anfangen, die unſer Ich denſelben giebt, und nimmt; die mithin in verſchiedenen Zeiten exiſtiren. Es muſs alſo dem Empfindbaren etwas zum Grunde liegen, in dem dieſer Wechſel vorgeht. Nun iſt aber das, worin aller Wechſel vorgeht, *Subſtanz*; alſo liegt jedem Empfindbaren eine Subſtanz zum Grunde.

3) *Ein ganz negatives Ding iſt keine Subſtanz, nichts Reales, aber deſswegen doch kein Unding; es iſt ein Vernunftding, ein Begriff, der ſeinen Nutzen hat.*

Das, was wir von den Subſtanzen prädiciren, iſt entweder etwas *Bejahendes*, *Poſitives*, oder *Verneinendes*, *Negatives*.

Ein Ding demnach, das positive Prädikate zuläfst, heifst ein *pofitives Ding*, und ein *negatives* würde jenes heifsen, von dem fich nichts *Pofitives* prädiciren liefse, wo nichts, als negative Prädikate vorkämen.

Es ift leicht zu begreifen, dafs ein ganz negatives Ding *keine Subftanz*, auch nicht eine Befchaffenheit der Subftanz fey, und an fich keine Realität oder Sachlichkeit habe; aber demohngeachtet ift es noch kein *Unding*, nichts Widerfprechendes; indem ein Widerfpruch nur da feyn kann, wo Verneinungen und Bejahungen möglich find. Nun aber kommen bey einem *ganz negativen Dinge* keine Bejahungen vor; alfo kann auch bey einem *ganz negativen Dinge* kein Widerfpruch vorkommen; daher auch ein folches Ding kein *Unding* feyn kann. Es ift mithin immer ein *Etwas*, in fo fern es Vorftellungen in uns erweckt, bey denen diefe Negationen entftehen; es hat fein Dafeyn im Verftande, es ift ein Etwas, *fubjektiv* genommen, ein Vernunftding (ens rationis) das uns an irgend etwas *Pofitives*, an eine *Realität*, und zugleich an die Abwefenheit derfelben irgendwo hinweifet, wie z. B. die Kälte an die Wärme, und ihre Abwefenheit, der Schatten an das Licht, und die Abwefenheit deffelben. Ganz negative Dinge find daher blofs im Verftande exiftirende Dinge, denen keine Realität zukommt; es find Verftandes-Ideen, denen aufser der Vorftellung keine Objekte entfprechen; die aber beym Denkgefchäfte als Subfidien dienen, folglich auch ihren unläugbaren Nutzen haben.

## Nr. 2.

## Ganz negativ fcheinende Beftimmungen, die aber doch im Grunde etwas Pofitives enthalten.

Es kann Beftimmungen oder Prädikate geben,

die ganz negativ zu ſeyn ſcheinen, aber doch eine Idee in ſich faſſen, die keineswegs ganz negativ iſt, die wirklich poſitiv iſt; z. B. das Prädikat *unendlich*, wenn es von einem poſitiven Dinge, von einer Realität geſagt wird. So ſagt man: Gott iſt unendlich, und zeiget durch dieſes Prädikat an, daſs Gott keine Grenzen habe, und hierin liegt die poſitive Idee, daſs er die vollkommenſte Subſtanz ſey.

### Nr. 3.

**Poſitiv ſcheinende Prädikate können in gewiſſer Anwendung negativ ſeyn.**

Dagegen kann aber auch ein poſitiv ſcheinendes Prädikat in gewiſſer Anwendung negativ ſeyn; z. B. Cajus iſt krank; ein poſitiv ſcheinendes Prädikat, und doch in der Anwendung negativ, wenn man dadurch ausſagen will, Cajus ſey nicht geſund.

### Nr. 4.

**Grund, Bedingung, Gegründetes, Bedingtes.**

*Grund*, (ratio) heiſst in weiterer Bedeutung das, woraus etwas Anderes erkannt wird.

Das *Gegründete*, *Folge* (rationatum) iſt das aus dem Grunde Erkannte.

*Bedingung*, *Möglichkeitsgrund* (conditio, ratio poſſibilitatis) heiſst ein Grund, woraus das Möglichſeyn von etwas Andrem erkannt wird.

*Zureichender*, *voller Grund* (ratio ſufficiens) iſt derjenige Grund, woraus alles, was im Gegründeten vorkommt, begreiflich iſt, dagegen der Grund, woraus nur Einiges begreiflich iſt, *unzureichender Grund* genannt wird.

Findet ſich zwiſchen einem Grunde und ſei-

nem Gegründeten ein anderer, ſo heiſst jener der *mittelbare Grund* von dieſem; im entgegengeſetzten Falle ein *unmittelbarer*, ein *nächſter Grund:* Der Sohn z. B. hat im Vater ſeinen nächſten, unmittelbaren; im Urgroſsvater, Groſsvater ſeinen entfernten.

Ein Grund, der nicht Folge eines andern, ſondern *unbedingter*, *abſoluter Grund* iſt, iſt ein *ganz zureichender*, *erſter*, oder *letzter* Grund (ratio abſoluta, prima, ultima) z. B. der Weltſchöpfer.

Ein Grund wird in Hinſicht des Umfanges ſeiner Folgen ein *allgemeiner;* oder *nicht allgemeiner* Grund genannt; d. i., erſtrecket ſich ein Grund auf alle Folgen, ſind alle Folgen aus ihm begreiflich, von denen er als Grund angegeben wird, ſo iſt er *allgemein*, ſind nur einige aus ihm begreiflich, ſo iſt er *nicht* allgemein. Gott iſt z. B. der allgemeine Grund aller Dinge.

## Nr. 5.

### Lehrſätze von den Gründen.

1) *Wird ein zureichender Grund geſetzt, ſo muſs auch die Folge geſetzt werden.* Ein Grund heiſst *zureichend*, wenn ſich alles, was im Gegründeten vorkommt, daraus begreifen läſst. Es wird alſo das Gegründete zugleich mit dem Grunde geſetzt. Das Gegründete heiſst Folge. Wenn demnach ein zureichender Grund geſetzt wird, ſo muſs auch die Folge geſetzt werden.

2) *Ein beſtimmter Grund hat eine beſtimmte Folge, oder, wie der Grund, ſo die Folge.* Die Folge wird mit ihrem Grunde geſetzt; ſie muſs alſo auch ſo beſchaffen ſeyn, wie der Grund beſchaffen iſt; denn wäre ſie anders beſchaffen, ſo hätte ſie nicht dieſen, ſondern einen andern Grund. Ein Apfelbaum kann keine Birnen tragen.

3) *Der nämliche Grund ist immer von der nämlichen Folge.* Gäbe ein und derselbe Grund heute diese, morgen eine andere Folge, so würde sich die andere Folge nicht daraus erkennen lassen. Nun aber muss der Grund die Folge erklären, also der nämliche Grund auch immer die nämliche Folge geben.

4) *Wo keine Folge ist, da ist auch kein Grund.* Die Folge ist das Gegründete, das Gegründete setzet demnach einen Grund voraus. Wo nun dieser nicht ist, da ist auch das Gegründete nicht; folglich, wo keine Folge ist, da ist auch kein Grund.

5) *Wenn eine Folge nur Einen Grund hat, so muss, nachdem die Folge gesetzt worden, auch der bestimmte Grund gesetzt werden;* denn würde dieser nicht gesetzt, so wäre ein Gegründetes ohne Grund zugegen: ein Gegründetes aber ohne seinen bestimmten Grund ist undenkbar; also auch eine Folge ohne ihren bestimmten Grund.

6) *Wenn man eine Reihe von abhängigen, bedingten, folglich unzureichenden Gründen setzt, so muss man auch einen unbedingten, völlig zureichenden Grund setzen.* Abhängige, bedingte Gründe sind solche, wo immer einer Folge des andern ist. Nähme man nun in einer solchen Reihe von Gründen keinen unbedingten, völlig zureichenden Grund an, der nicht mehr Folge ist, so hätte man nichts als Folgen, aber keinen Grund. Folgen ohne Grund sind undenkbar, also wenn man eine Reihe etc. etc.

Nr. 6.

Nichts ist ohne zureichenden Gurnd.

*Der Satz des zureichenden Grundes* (principium rationis sufficientis) *ist ein Begriff a priori.*

Dem *Satze des zureichenden Grundes* gemäſs nehmen wir an, daſs nichts ohne zureichenden Grund erfolge; das will ſagen: Alles, was da entſtehet, oder verändert wird, entſtehet, und wird verändert bey der Wirkſamkeit einer Kraft, oder gewiſſer Kräfte, und überhaupt unter gewiſſen Umſtänden, ohne welche es nicht würde entſtanden, oder alſo beſtimmt worden ſeyn.

Die Wahrheit dieſes Satzes, der billig ein Grundſatz genannt werden kann, erhellet aus dem Begriffe von Urſache und Wirkung. *Urſache* iſt nämlich das, was etwas hervorbringt, und *Wirkung* das, was von einer Urſache hervorgebracht wird. Man kann ſich alſo Urſache nicht ohne Wirkung, und Wirkung nicht ohne Urſache hervorgebracht denken. Es muſs mithin eine jede Wirkung ihre zureichende Urſache haben. Da nun in der Urſache der Grund enthalten iſt; ſo muſs auch jede Wirkung ihren zureichenden Grund haben.

Dieſer Satz erſtrecket ſich auf alles Mögliche und Wirkliche, aufs Endliche und Unedliche, aufs Zufällige und Nothwendige; er iſt folglich ein ausnahmloſer, allgemeiner Satz, und der menſchlichen Natur gleichſam eingeprägt; denn ſchon die älteſten Philoſophen, ein *Plato*, ein *Ariſtoteles*, ein *Cicero*, bewieſen ihn in ihren Werken, bewieſen, daſs ſie ihn annahmen, für wahr erkannten, ihre Philoſophie darnach einrichteten, ohne ihn noch beſonders als Satz in ihren Syſtemen aufgeſtellt zu haben. Er iſt der Vernunft eingepflanzt; denn jedes Kind, ſobald die Vernunft den erſten Schein des Lichts über ſeine Empfindungen zu verbreiten anfängt, zeigt, daſs es ihm natürlich ſey, bey allen Dingen und Veränderungen derſelben, bey allen Ereigniſſen, Begebenheiten und Vorfällen aus ſeiner Sphäre, einen zureichenden Grund vorauszuſetzen; es frägt immer: Warum das? woher das? wozu das?

Jeder vernünftige Menſch endlich nimmt es als Beleidigung, wenn man ihn beſchuldigt, er habe etwas ohne zureichenden Grund gethan. Es iſt alſo ein Satz, der im Keime in der Menſchenvernunft liegt, und ſich mit ihr entwickelt; alſo ein Begriff a priori, und ſo auch der Begriff der Urſache. Erfahrung giebt uns bloſs den erſten Stoff, daſs wir dieſe Begriffe bilden, und dienet ihnen wohl zur Beſtätigung, aber nicht zur Quelle; denn bekanntlich kann nichts ſtreng Allgemeines und Ausnahmloſes aus der Erfahrung entſpringen.

## Nr. 7.

### Regeln bey Beurtheilung und Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde.

Um die Richtigkeit und höchſte Allgemeinheit des Grundſatzes vom zureichenden Grunde ſicher zu beurtheilen, dazu dienen folgende Regeln:

*a*) Man muſs den *zureichenden Grund* von der *Erkenntniſs deſſelben* wohl unterſcheiden. Es giebt freylich tauſend Fälle, in denen wir den zureichenden Grund nicht angeben können; allein aus dieſem Nichtkennen folget nicht, daſs in dieſen Fällen kein zureichender Grund vorhanden ſey. Eine Sache läugnen wollen, weil wir ſie nicht kennen, würde unvernünftig ſeyn.

*b*) Man muſs den *zureichenden Grund überhaupt* von dem *gehörigen*, und *regelmäſsigen Grunde* unterſcheiden. Es kann mich z. B. Jemand haſſen aus keinem *gehörigen* und *regelmäſsigen Grunde;* aber einen *zureichenden Grund* muſs er dennoch haben, beſtehe er nun in einem Vorurtheile, oder in Verläumdung.

*c*) Nicht alle zureichenden Gründe machen ihre Folgen *ſchlechterdings nothwendig;* eine Fol-

ge kann zufällig bleiben, wenn ſie auch einen zureichenden Grund hat; denn dieſer zureichende Grund ſelbſt kann zufällig ſeyn, z. B. Fleiſs in Wiſſenſchaften iſt ein zureichender Grund, daſs der Schüler etwas lernet, aber er iſt zufällig, alſo auch die Folge.

## B.

## *Urſache und Wirkuug.*

*Urſache* iſt das, worauf etwas Anders nach einer Regel folget; z. B. auf das Regnen folgt das Naſswerden, nach der Regel: daſs, wohin die Tropfen fallen, ſie auch ſitzen bleiben.

Man kann auch *Urſache* die Bedingung von dem, was iſt, oder geſchieht, nennen; oder auch als dasjenige erklären, mit deſſen Wirkſamkeit ein *Erfolg* (effectus), *Wirkung*, verbunden iſt; z. B. mit der Wirkſamkeit eines Schreibenden iſt die Schrift als Erfolg verbunden.

Die Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung heiſst *Kauſalverbindung*, *Kauſalität.*

*Wirkung* iſt das, was durch die Wirkſamkeit der Urſache geſetzt wird.

Die Verbindung der Wirkung mit der Urſache heiſst in Hinſicht auf die letztere *Dependenz* oder *Abhängigkeit.*

### Nr. 1.

### Unterſchied zwiſchen Grund und Urſache.

Die Urſache könnte nicht wirken, wenn nicht etwas da wäre, das ſie wirkſam macht. Dieſes *Etwas* iſt der Grund (ratio). Jede Urſache enthält mithin den Grund in ſich, nämlich einen Umſtand, aus welchem begreiflich wird, daſs eine Urſache ſich wirkſam erweiſet. Grund und Urſache ſind daher nicht einerley. Noch mehr!

Zur Urſache wird nicht mehr gerechnet, als die Wirkung, wohl aber mehr zum Grunde; zu dieſem gehören *einmal* die Wirkung, und dann auch alle die nothwendigen Bedingungen, unter denen die Urſache wirkſam gemacht wurde, und auch die ſogenannten *unwirkſamen Umſtände;* z. B. die Gegenwart der wirkenden Subſtanz, die Abweſenheit der Hinderniſſe, welche die Wirkung zurückhalten könnten, die Hilfsmittel, und Werkzeuge, deren ſich die wirkende Urſache bedienet, u. ſ. w.

## Nr. 2.

## Unwirkſame Umſtände.

*Unwirkſame Umſtände* nennen wir diejenigen, in denen nicht der Grund des Seyns oder Werdens ſelbſt, oder unmittelbar liegt, die aber doch das *Seyn* oder das *Werden* aufhalten können. Z. B. wenn die Sonne ein Zimmer erleuchten ſoll, ſo muſs es Fenſter haben; wenn ein Mineralwaſſer wirken ſoll, ſo müſſen Kopf anſtrengende Arbeiten vermieden werden; denn Tageslicht kann in ein Zimmer ohne Fenſter nicht dringen, und mineraliſches Waſſer kann ohne dazu ſchickliches Verhalten nicht wirken. Das ſind an ſich *unwirkſame Umſtände*, aber doch nöthige Bedingungen.

## Nr. 3.

## Eintheilung der Urſachen.

Die Urſachen werden eingetheilt

1) in *Haupturſachen*, (cauſae primariae, principales)
2) in *Nebenurſachen*, (cauſae ſecundariae)
3) in *Miturſachen*, (cauſae cooperantes)
4) in *Zu- und unzureichende Urſachen*, (cauſae ſufficientes, et inſufficientes)

5) in *entscheidende Ursachen*, (causae decisivae)
6) in *physische Ursachen*, (causae physicae)
7) in *logische Ursachen*, (causae logicae)
8) in *moralische Ursachen* (causae morales).

## Nr. 4.

### Hauptursachen.

*Hauptursachen* sind jene, die das meiste zur Wirklichkeit des Erfolges beytragen, sie mögen nun andere mitwirkende Ursachen wirksam gemacht, oder selbst das meiste bewirket haben. Hieher gehören:

α) die *wirkende Ursache* (causa efficiens), welche durch ihre Kraft und Thätigkeit etwas hervorbringt, z. B. das Wasser, das den Durst löschet.

β) Die *materiale Ursache* (causa materialis), der Stoff, aus welchem etwas gebildet wird; z. B. das Wachs, aus welchem ich eine Figur gestalte; die Vorstellungen, aus denen ich einen Begriff forme.

γ) Die *Finalursache* (causa finalis), die Absicht, und der Endzweck, wozu etwas gemacht wird; z. B. ich besäe ein Feld, um Früchte zu bekommen.

## Nr. 5.

### Nebenursachen.

*Nebenursachen* sind solche, die weniger zur Wirklichkeit eines Erfolges beytragen, doch aber mitwirken müssen, damit der Erfolg geschehe; z. B. der Verleger eines Buchs, oder der Buchdrucker; er ist Nebenursache des Buchs, der Verfasser aber die Hauptursache.

Zu den *Nebenursachen* gehören:

α) die *Gelegenheitsursachen*, d. i., Umstände, bey deren Vorfall oder Vorstellung etwas ge-

schieht, oder ein Gedanke entstehet, etwas zu thun, oder zu lassen. So gab dem Mönche *Schwarz* eine mislungene chymische Arbeit Gelegenheit, das Schiesspulver zu erfinden; der Anblick eines Uhrwerks dem *Vaukanson* Gelegenheit, dass sich sein mechanisches Genie regte, und entwickelte.

β) Die *Instrumentalursachen*, die nur so wirken, wie sie durch die Kraft einer andern Ursache zu wirken bestimmt werden, die also nicht aus eigener, sondern aus fremder Bestimmung wirken; z. B. die Feder in einer Uhr, der Degen in der Hand des Fechtmeisters. Beyde sind Instrumentalursachen vom Schreiben oder Fechten. — Man bedienet sich des Ausdrucks *Instrumentalursache* meistens bey *unverständigen Ursachen.*

γ) Die *Hilfsursachen*, die ihre Kraft zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung mit der Kraft einer andern Ursache verbinden. So kann ich z. B. Hilfsursache seyn, dass Einer einen guten Aufsatz macht; Hilfsursache, dass Einer eine Last hebt, die er allein nicht gehoben hätte. — Man bedienet sich des Ausdrucks *Hilfsursache* gewöhnlich nur bey *verständigen Ursachen.*

## Nr. 6.

## Mitursachen.

*Mitursachen* sind solche, welche mit der Hauptursache nur mitwirken. So ist die Zunge Mitursache der Sprache. Mitursachen sind:

α) *Zugeordnete*, oder *coordinirte*; d. i. deren keine die Ursache der andern ist; z. B. Zimmermann, Maurer, Schlosser, Tischler, und Glaser sind coordinirte Ursachen eines Hauses, aber keiner von ihnen ist die Ursache des andern.

β) *Untergeordnete*, oder *ſubordinirte*, d. i. ſolche, deren eine wieder die Urſache der andern iſt; z. B. Groſsvater und Vater ſind ſubordinirte Urſachen des Kindes.

Bey den *ſubordinirten Urſachen* muſs man wieder ihre Eintheilung in die *nächſten*, *letzten* und *mittleren* Urſachen, wie auch die Eintheilung der Subordination ſelbſt unterſcheiden.

Die *letzte Urſache* iſt entweder *ſchlechterdings* oder *bedingt die letzte*, und die *Subordination* iſt entweder *weſentlich*, oder *zufällig*. *Weſentlich* ſubordinirt ſind Urſachen, wenn die erſte nicht nur den Grund der Wirklichkeit, ſondern auch den Grund der Wirkſamkeit, oder Thätigkeit der zweyten enthält. *Zufällig* ſubordinirt ſind Urſachen, deren eine zwar den Grund der Wirklichkeit, aber nicht den Grund der Wirkſamkeit der andern enthält. Nur von den *weſentlich ſubordinirten Urſachen* gilt der Satz: *Die Urſache von der Urſache, iſt auch die Urſache von dem Verurſachten*, (Qui eſt cauſa cauſae, eſt etiam cauſa cauſati).

## Nr. 7.

## Zureichende Urſachen.

*Zureichende Urſachen* ſind ſolche, die den zureichenden Grund der Wirklichkeit eines Erfolges enthalten. Auſser ihrer Kraft, wird alſo zur Hervorbringung der Wirkung keine andere Kraft mehr erfordert; z. B. Gott iſt vermöge ſeiner Allmacht, Weisheit und Güte die zureichende Urſache der Welt.

*Unzureichend* iſt dagegen die Urſache, wenn ſie keine hinlängliche Kraft hat, eine gewiſſe Wirkung hervorzubringen; z. B. Talent, um ein Gelehrter zu werden; denn es gehört auch Fleiſs und Gelegenheit dazu.

## Nr. 8.

### Entſcheidende Urſachen.

*Entſcheidend* heiſst die Urſache, wenn ſie einen gewiſſen Erfolg unausbleiblich nach ſich zieht; z. B. auf das Schlagen an die Glocke muſs unvermeidlich ein Klang erfolgen. Feuer in trockenes Schieſspulver geworfen, muſs letzteres nothwendig entzünden. *Unentſcheidend* dagegen iſt die Urſache, wenn ein gewiſſer Erfolg nicht nothwendig iſt; z. B. das Stolpern an einen Stein iſt unentſcheidende Urſache des Beinbruchs; es kann wohl ein Beinbruch darauf erfolgen, allein er muſs nicht.

## Nr. 9.

### Phyſiſche Urſachen.

*Phyſiſche Urſachen* ſind jene, welche bey den Körpern die verſchiedenen Bewegungen und Erſcheinungen hervorbringen. Man nennet ſie auch *mechaniſche.*

## Nr. 10.

### Logiſche Urſachen.

*Logiſche Urſachen* ſind die Gründe des menſchlichen Denkens.

## Nr. 11.

### Moraliſche Urſachen.

*Moraliſche Urſachen* ſind die Gründe unſerer Entſchlieſsungen, alles, was den Willen beſtimmt.

## Nr. 12.

### Lehrſätze von Urſachen und Wirkungen.

1) *Alles, was entſtehet, muſs eine auſser ſich befindliche Urſache haben.* Es iſt ein Wider-

ſpruch, ſich ein Ding zu denken, das aus ſich, und durch ſich entſtanden wäre. Sagt man, das Ding A hat ſich ſelbſt hervorgebracht; ſo muſs man zulaſſen, daſs es da gewefen, und auch zulaſſen, daſs es nicht da gewefen, weil es ſich hervorgebracht hat, und das iſt widerſprechend. Alles demnach, was entſtehet, entſtehet aus einer auſser dem Entſtandenen befindlichen Urſache. — Wenn es ein Wefen giebt, das die Urſache ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt hat, — und wir werden ſeines Orts erweiſen, daſs wir nothwendig ein ſolches Wefen, nämlich Gott, annehmen müſſen, — ſo iſt daſſelbe niemals entſtanden, ſondern exiſtirt von Ewigkeit. Es iſt eine ewige Urſache, in der alles übrige, was da iſt, ſeinen letzten Grund hat.

2) *In der Reihe ſubordinirter Urſachen muſs man endlich auf eine abſolute Grundurſache kommen, bey welcher nicht weiter nach einer andern gefragt werden kann, d. i. auf eine letzte oder erſte Urſache.* Denn wenn man keine abſolute Grundurſache, die weiter von keiner andern herrührte, annehmen wollte, ſo müſste man ſubordinirte Urſachen ins Unendliche denken, und da jede ſubordinirte Urſache zugleich eine Wirkung iſt, ſo müſste man lauter Wirkungen und keine Urſache, Folgen ohne Grund annehmen, welches abſurd iſt. Der Rückgang alſo ins Unendliche bey ſubordinirten Urſachen iſt unmöglich; Gott muſs für die erſte abſolute Grundurſache alles Wirklichen angeſehen werden.

3) *Einerley oder ähnliche Wirkungen weiſen auf einerley oder ähnliche Urſachen.* Urſachen laſſen ſich nur aus Kräften und Wirkungen entdecken. Wie alſo die Wirkung iſt, ſo beſchaffen muſs auch die Urſache ſeyn. — Hier muſs man aber *Urſache* nach dem metaphy-

fischen Begriffe für die *innere Kraft der Ursache*, nicht nach dem gemeinen Begriffe: für die *äuſsere Beschaffenheit* derſelben nehmen; denn da wäre der Grundſatz von den analogiſchen Urſachen falſch. So kann z. B. Einer von Ausſchweifungen, der Andere von ſtarken Arbeiten, der Dritte durch Gram gebrechlich werden. Nehme ich hier die Urſachen im gemeinen Sinne, nach *ihrer äuſsern Beschaffenheit*, ſo hat einerley Wirkung verſchiedene Urſachen; nehme ich ſie hingegen im metaphyſiſchen Verſtande, nach *ihrer innern Kraft*, welche bey Ausſchweifungen ſowohl, als bey ſtarken Arbeiten und Gram, die Schwächung der Nerven iſt, ſo weiſet einerley Wirkung auf einerley Urſache hin. Und auch umgekehrt: *Einerley oder ähnliche Urſachen weiſen auf einerley oder ähnliche Wirkungen;* verſtehet ſich, wieder die Urſache im metaphyſiſchen Sinne genommen, und Wirkungen, wenn die ſubjektive Empfänglichkeit dieſelbe, und überhaupt die Umſtände die nämlichen ſind. Sonſt und im gemeinen Sinne wäre der Satz falſch. Z. B. Amint trinkt Caffee, und wird munter davon; Philint trinkt auch Caffee, bekömmt aber Beänſtigung und Zittern. Hier iſt wohl einerley Urſache gemeinen Sinnes; aber nicht im metaphyſiſchen Verſtande; denn da müſsten auch alle Umſtände vorhanden ſeyn; allein der Eine hat dickes, der Andere hat dünnes Blut; daher die verſchiedene Wirkung des Caffees.

4) *Man muſs verſtändige Urſachen, und darunter eine letzte verſtändige Grundurſache annehmen.*

Der Satz von den verſtändigen Urſachen entwickelt ſich aus dem Satze vom *zureichenden Grunde*, und aus dem eben jetzt erwie-

senen Satze, dass einerley oder ähnliche Wirkungen auf einerley oder ähnliche Ursachen hinweisen, und umgekehrt. Wir schliessen demnach: Wenn wir Wirkungen in und um uns her antreffen, die den Wirkungen unverständiger Kräfte ganz unähnlich, den Regeln und Absichten verständiger Wesen jedoch überaus ähnlich sind; so können wir nicht anders, wir müssen für diese Wirkungen auch verständige Ursachen annehmen. Dass aber Wirkungen vorhanden sind, die den Regeln und Absichten überaus ähnlich sind, diess zeigen uns klar die Wirkungen, welche ich, welche andere Menschen hervorbringen. Halte ich mich nun für eine verständige Ursache meiner Wirkungen, so muss ich auch andere Menschen in Ansehung ihrer Wirkungen dafür halten, und weil ich in dieser Reihe von Ursachen nicht ins Unendliche gehen kann; so muss ich zuletzt auf eine verständige Grundursache, als die letzte, gelangen. Wenn wir ferner die Welt mit allem, was je unverständige Ursachen hervorgebracht haben, vergleichen, so finden wir den auffallendsten Abstand; keine unverständige Ursache hat noch je so etwas, wo so sichtbar Plan, Ordnung, Regelmässigkeit, im Kleinen sowohl als im Grossen, sichtbar sind, hervorgebracht; keine unverständige Ursache handelt aus Zwecken. Nun finden wir in der Welt wirklich Plan, und Zwecke: die Welt muss also eine verständige Grundursache haben.

5) *Im Effekte kann nicht mehr, und nicht weniger enthalten seyn, als in der Ursache;* d. i., die Wirkung ist allemal ihrer Ursache gleich. Man nennet diesen Satz den *Grundsatz der Causal- oder ursachlichen Harmonie.* Wäre in dem Effekte *mehr*, als in der Ursache ent-

halten, so wäre dieses *mehr* ein Erfolg, der keine Ursache hätte, und so auch, wenn *weniger* darin enthalten wäre. Nun aber kann kein Erfolg ohne Ursache existiren; also kann auch im Effekte nicht mehr und nicht weniger enthalten seyn, als in der Ursache.

6) *Die Ursache muss dem Effekte vorgehend gedacht werden.* Ursache ist das, was etwas hervorbringt. Man muss also das Hervorbringende eher denken, als das Hervorgebrachte, also die Ursache eher, als den Effekt; aber nur bloss denken; denn an sich sind Ursache und Wirkung zugleich da, weil Ursache ohne Wirkung nicht Ursache, und Wirkung ohne Ursache nicht Wirkung seyn kann. Beyde sind der Existenz nach von einander unzertrennlich. Es ist nur Schein, wenn man dafürhält, dass oft die Wirkung später erfolge, nachdem lange schon die Ursache aufgehört hat zu wirken. In dergleichen Fällen täuschet man sich dadurch, dass man das dem Scheine nach *später Erfolgte* für eine Wirkung der bereits abwesenden Ursache ansieht, da es doch eine Wirkung von ganz anderen *jetzt gegenwärtigen* aber *nicht erkannten* Ursachen ist.

7) *Zu einer jeden Wirkung unter endlichen Dingen tragen mehrere Ursachen bey.* Dieses folget aus der Betrachtung, die wir über den Zusammenhang der Dinge anstellen. Wir finden nämlich, dass alles in Verbindung stehe, eines auf das andere wirke, eines das andere bestimme, erzeuge, hervorbringe. — Wir sprechen freylich oft nur von einer Ursache bey einem Effekte, aber theils, weil wir mehrere Ursachen in *Eine* zusammenfassen, theils, weil wir gewöhnlich nur auf die nächste Ursache unser Augenmerk richten, und auf die entfernteren nicht achten.

8) *Wo Urſache als Urſache iſt, muſs auch der Effekt ſeyn, und Effekt als Effekt kann nicht ohne Urſache da ſeyn.*

Urſache iſt das, was etwas hervorbringt, das Hervorgebrachte heiſst Effekt. Alſo wo Urſache als Urſache iſt, muſs auch der Effekt ſeyn. Nur muſs die Urſache ungeſtört wirken; es darf ihr kein Hinderniſs geſetzt werden, z. B. wenn ich Jemanden mit dem Degen ſtark auf den Leib ſtoſse, ſo muſs die Klinge eindringen; hat er aber ein Buch feuchtes Löſchpapier über den Leib geſchlagen, ſo erfolget die Wirkung, Effekt, freylich nicht. — *Wo Effekt iſt, muſs auch die Urſache deſſelben ſeyn;* denn Effekt heiſst ja eben das, was die Urſache hervorbringt.

9) *Wird die Urſache aufgehoben, ſo wird auch der Effekt dieſer Urſache aufgehoben.*

In jeder Urſache iſt der Grund von dem Daſeyn des Effekts enthalten. Wenn nun die Urſache aufgehoben wird, ſo muſs auch nothwendig der Grund des Effekts aufgehoben werden. Fällt der Grund von dem Daſeyn des Effekts hinweg, ſo muſs nothwendig auch der Effekt verſchwinden; denn dann lieſse ſichs nicht begreifen, wie der Effekt da ſeyn könnte. Wenn alſo die Urſache aufgehoben wird, ſo wird auch der Effekt dieſer Urſache aufgehoben, (ſublata cauſa tollitur effectus).

10) *Es giebt keine unmittelbare Wirkung in die Ferne,* (non datur actio in diſtans). Man verſtehet darunter die Wirkung einer Urſache in eine entfernte Sache, ohne ſich einer Zwiſchenſache zu bedienen, und das iſt unmöglich. Setzen wir: A ſoll in das entfernte B ohne Zwiſchenſache wirken, ſo würde A eine Beſtimmung in B wirklich machen müſſen; folglich müſste eine Beſtimmung von

A nach B übergehen, und zwar entweder in einer geraden Linie, oder in einer krummen Linie. In beyden Fällen ist aber eine solche Bestimmung schon unter Wegs entweder in den vorhandenen Dingen, oder in einem Nichts zugegen. Wäre jenes, so bewirkte A Etwas in dem entfernten B vermittelst einer Zwischensache, und da wäre es keine actio in distans; und wäre das letztere, so müsste man zulassen, dass eine Bestimmung in einem *Nichts* existiren könne, welches ungereimt ist. Es giebt mithin keine actio in distans. — — Es war eine Zeit, wo man sehr fest daran glaubte. Man rechnete hieher die Wirkung der Wünschelruthe, die Curen durch Sympathie, die Wirkung der Begrabenen auf die Lebenden, das Erschiessen abwesender lebender Geschöpfe, und mehrere dergleichen Geburten des Aberglaubens und grober Unwissenheit.

## Nr. 13.

## Aktion und Passion.

Alle Veränderungen der Dinge an und mit ihnen, sind entweder ein *Wirken* (actio) — das Wort streng genommen — oder ein Leiden (passio).

*Wirken* heisst Veränderungen selbstthätig hervorbringen; *Leiden:* eine Veränderung an sich annehmen, z. B. Ich schreibe einen Brief an einen Freund, ich denke über eine Wahrheit nach, ich bilde aus Wachs eine Figur; in allen diesen Fällen *wirke* ich; denn ich bringe Veränderungen selbstthätig hervor; und ich *leide*, wenn ich Veränderungen an mir annehme, wenn ich mich nicht selbstthätig verhalte; z. B. wenn ich Schmerzen empfinde. Die Sonne *wirkt*, und der Schnee *leidet*; wenn sie ihn schmelzet.

## Nr. 14.

### Eintheilung des Wirkens.

Das *Wirken* bestehet nun entweder in dem Hervorbringen einer Veränderung ausser dem wirkenden Subjekte, z. B. ich errege in einem Andern einen Gedanken, oder das Wirken gehet in dem Subjekte oder in der Substanz durch eigene Thätigkeit vor; z. B. ich erzeuge in mir eine Vorstellung, ich heitere mich selbst auf, schaffe mir selbst Grillen. Diess heisst *immanente*, *intransitive*, jene aber *transitive*, *übergehende* Wirkung, oder auch *Einfluss* (Influxus).

## Nr. 15.

### Wirkende und leidende Potenz.

*Wirken* können, die Möglichkeit haben, Veränderungen hervorzubringen, heisst *Vermögen*, *wirkende Potenz.*

*Leiden* können, die Möglichkeit haben, Veränderungen anzunehmen, heisst *Empfänglichkeit*, *Receptivität*, *leidende Potenz*, aber niemals *leidende Kraft* (vis passiva); denn *Leiden* und *Kraft* ist ein Widerspruch.

## Nr. 16.

### Widerstand, Schranke des Wirkens oder Handelns.

Das, was den Grund enthält, dass das Wirken oder Handeln nicht seinen vollen Effekt hervorbringt, heisst *Hinderniss*, *Widerstand*, *Schranke*, *Beschränkung* (impedimentum, resistentia, limes, limitatio); z. B. ein enger Schuh ist ein Hinderniss im Gehen, Sinnlichkeit eine Schranke des Willens.

Ein *absolutes Handeln* kennt keinen Widerstand, kein Hinderniss, keine Schranke, wie z. B. das Handeln, die Wirksamkeit Gottes.

## Nr. 17.

### Kraft.

Die Beziehung einer Urſache auf eine Wirkung, Veränderung, ſo fern dieſe in jener gegründet iſt, giebt den Begriff von *Kraft* (vis).

## Nr. 18.

### Eintheilung der Kräfte.

Die Kräfte werden eingetheilt in *Grund*- und *abgeleitete* Kräfte.

*Grundkräfte* heiſſen diejenigen, die nicht aus irgend einer höhern Kraft entſpringen, und alſo den letzten Grund aller Thätigkeiten eines Dinges enthalten.

*Abgeleitete Kräfte* nennet man jene, die eine höhere Kraft als ihren gemeinſchaftlichen Grund erkennen.

## Nr. 19.

### Wo eine Kraftäuſserung iſt, dort iſt auch eine Subſtanz.

Wo eine Kraftäuſserung gefunden wird, dort müſſen wir auch eine Subſtanz annehmen; denn die Kraft iſt Grund der Veränderungen, mithin der Accidenzien eines Dinges. Die Kraft kann daher ſo wenig in Accidenzien liegen, als in den Veränderungen, ſondern muſs, wie die *Accidenzien* aus der Subſtanz hervorgehen. Wo alſo eine Kraftäuſserung iſt, dort iſt auch eine Subſtanz; oder: jede Subſtanz muſs eine Kraft haben.

## Nr. 20.

### Kennen wir die Grundkräfte der Subſtanzen, oder der Dinge?

Es verhält ſich mit den *Grundkräften* eben

so, wie mit dem *Wesen* der Dinge. Da wir aber die Dinge nicht an sich kennen, sondern nur in so fern, als wir sie uns vorstellen; so kennen wir auch die *eigentlichen Grundkräfte* der Dinge nicht; sondern nennen bloss das eine *Grundkraft*, was wir nicht weiter als Folge von einer andern Kraft ansehen können, sondern als die erste betrachten müssen. So sagen wir: die *Grundkraft* der Sonne ist die wärmende Kraft; dass die Sonne aber auch die Kraft habe, insbesondere Wachs, Fett, Eis zu schmelzen, das beobachten wir ebenfalls, und nennen diese Kräfte die *abgeleiteten* Kräfte der Sonne, oder verschiedene Aeusserungen ihrer Grundkraft. So sagen wir auch, die Kraft des Bewusstseyns sey die Grundkraft der menschlichen Seele, weil wir finden, dass dieses bey allen ihren Aeusserungen zum Grunde liegt, die wir dann mit dem Namen: *abgeleitete Kräfte* belegen.

## Nr. 21.

## Haben die Substanzen mehr als Eine Grundkraft?

Die Metaphysiker sind nicht einig, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob man in den Substanzen *mehrere*, oder nur *Eine* Grundkraft annehmen müsse.

Jene, welche behaupten, dass eine Substanz mehrere Grundkräfte haben könne, berufen sich auf Erscheinungen bey Dingen, die sich nicht alle aus einer einzigen Grundkraft herleiten lassen sollen, und daher *mehrere* Grundkräfte nothwendig voraussetzen. Als Beweise führen sie bey der Seele die Empfindungen und Vorstellungen an, von denen sie behaupten, dass sie aus zwo verschiedenen Grundkräften derivirt werden müssen. Sie berufen sich ferner auf gewisse Erscheinungen in der physischen Natur, z. B. auf die Reproduk-

tions - und Consumtionskraft bey organischen Körpern, und schliessen daraus auf das Daseyn *mehrerer* Grundkräfte.

Die Vertheidiger *einer einzigen* Grundkraft bey einer Substanz antworten hierauf:

1) Der angeführte Grund beweiset nicht das, was er beweisen soll; sondern nur so viel, dass wir oft zu kurzsichtig sind, verschiedene Erscheinungen durch eine und dieselbe Kraft zu erklären; sie auf eine einzige Grundkraft zu reduciren.

2) Dass die Annahme mehrerer Grundkräfte uns weniger Mühe koste, als aus einer einzigen verschiedene Phänomene herzuleiten.

3) Dass wir keineswegs berechtigt sind, mehrere Grundkräfte anzunehmen, wenn man mehrere Erscheinungen aus einer einzigen Grundkraft herzuleiten nicht im Stande ist; indem hieraus nur folge, dass man entweder keinen deutlichen Begriff von der Grundkraft, oder keinen deutlichen Begriff von den Erscheinungen habe, oder wohl beyde nicht genau kenne.

4) Auch sey der Mangel an Kenntniss der Grundkräfte und der Phänomene die wahre Ursache, warum man eine Mehrheit derselben bey einer Substanz statuirte: nähere, genauere Kenntniss der physischen und geistigen Natur habe uns ja schon oft eines Bessern belehrt, und zur Vereinfachung der Grundkräfte geleitet.

Bey diesen Gründen bleiben die Vertheidiger einer einzigen Grundkraft bey einer Substanz allein nicht stehen, sie gehen noch weiter, und erklären geradezu die Mehrheit der Grundkräfte für null, nämlich:

*a*) Mehrere Grundkräfte in einem Dinge (Substanz) widersprechen *dem Gesetze der Sparsamkeit*, welches doch die Natur allenthalben auf das genaueste beobachtet.

b) Mehrere Grundkräfte in einem Dinge widersprechen der Einheit des Dinges, und es ist gewiſs, daſs jedes Ding *Eins* seyn müsse.

Nr. 22.

Unterschied zwischen Kraft und Vermögen.

Gewöhnlich nennet man *Kraft das Vermögen zu wirken.* Wir sind nicht damit einverstanden. *Kraft* ist der Grund der Handlung; *Vermögen* der Grund der Möglichkeit der Handlung. Erkläret man also *Kraft* durch *Vermögen*, so erkläret man Existenz durch Möglichkeit, welches falsch ist. Uns gilt die Kraft für *dasjenige, was das Vermögen einer Substanz zu wirken, zu handeln, in Wirklichkeit versetzt, was die Fähigkeit (Potentia) zu wirken, activ macht, woraus es begreiflich wird, daſs eine Handlung, eine Wirkung (actio, effectus) erfolget.* Ich hebe meinen Arm auf; ich könnte ihn aber nicht aufheben, wenn er nicht die Fähigkeit hätte, auf diese Art verändert zu werden. Da ich ihn nun wirklich aufhebe, so übergieng diese Fähigkeit des Arms in Wirksamkeit. Der Grund, warum dieses geschieht, ist die Kraft. Kraft setzet also Vermögen voraus.

Nr. 23.

Vermögen und Kraft sind Verstandesbegriffe, Begriffe a priori, doch nicht ganz rein.

Vermögen und Kraft sind nicht Gegenstände der unmittelbaren Empfindung der äuſsern Anschauung, sondern *Verstandes-Begriffe.* Wir nehmen gewisse Phänomene öfter in einer bestimmten gleichförmigen Zeitfolge wahr. Wir denken uns, daſs ihr Daseyn in dieser Zeitfolge gesetz-

mäſsig beſtimmt ſey. Dieſen Gedanken einer geſetzmäſsigen Reihe von Erſcheinungen in der Zeit fixirt der Verſtand dadurch, daſs er ſich einen beharrlichen Grund der Einheit dieſer geſetzmäſsigen Verknüpfung, d. i. für die Möglichkeit der Erſcheinungen, *Vermögen*, für die Wirklichkeit derſelben *Kraft* denket. Vermögen und Kraft ſind alſo Verſtandesbegriffe, Begriffe a priori, doch nicht *ganz rein*, nicht *Vernunftbegriffe;* denn es iſt ihnen die Anſchauung von Erſcheinungen, von Veränderungen beygemiſcht, alſo etwas a Poſterioriſches ihnen beygeſellt.

## Nr. 24.

### Es giebt keine todten Kräfte.

Kräfte, die nicht wirken, wären *todte Kräfte.* Nun aber kann Kraft ohne Wirkſamkeit nicht gedacht werden; es giebt alſo *keine todten*, d. i. unwirkſamen Kräfte. Wir wiſſen ja nur dann, daſs ein Ding Kraft habe, wenn es wirkt. Wirkſamkeit verbürget uns alſo das Daſeyn der Kraft. Iſt keine Wirkſamkeit vorhanden, ſo iſt auch keine Kraft da; es iſt bloſses Vermögen zu wirken zugegen, und wir haben gezeigt, daſs Vermögen und Kraft (Nr. 22.) nicht identiſche Begriffe ſind. Wenn wir demnach ſagen, die *Kräfte ſchlummern*, *wirken nicht*, *liegen todt*, ſo iſt dieſes uneigentlich geſprochen, und iſt bloſs darunter das *Vermögen*, die *Potenz*, die *Fähigkeit zu wirken*, zu verſtehen.

## Nr. 25.

### Natur.

Der Inbegriff von Kräften, die einem Dinge zukommen, aus denen ihre Accidenzien (Veränderungen) als ihrem *Grunde* hervorgehen, wird die *Natur* des Dinges genannt.

Die Summe der Kräfte, welche den gesammten Dingen beygelegt, und daraus ihre Accidenzien abgeleitet werden, heisst die *ganze Natur.* Diese ist nun entweder *materiale*, oder *formale*, d. i. *physische*, oder *geistige Natur.*

*Materiale Natur* ist der Inbegriff der Erscheinungen, so fern sie Anschauungen sind, und gesetzmässig verbunden gedacht werden (*physische Natur*).

*Formale Natur* ist der Inbegriff von Kräften ohne Anschauung (*geistige Natur*, auch *moralische*).

### Nr. 26.

### Dependenz der Zeit von der Zeit.

So fern die *Zeit* wahrgenommen wird, heisst sie *gegenwärtige Zeit.*

Die *gegenwärtige Zeit* (tempus praesens) ist nur denkbar unter der Bedingung einer vorhergehenden Zeit; z. B. das Jahr 1804 nur mit Voraussetzung des Jahres 1803.

Auch eine *vergangene Zeit* ist undenkbar ohne eine Zeit, die der vergangenen nachfolgt, kein Gestern ohne Heut, diese Stunde nicht ohne die vorige.

Und eine *folgende Zeit* ist nur gedenkbar unter der Bedingung einer vorhergegangenen, keine Zukunft ohne Gegenwart, nicht Morgen ohne Heut.

Aus diesen Sätzen ergeben sich nachstehende drey Porismata:

I. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur Beziehungsbegriffe, Relationen.

II. Man kann keine *folgende Zeit* wahrnehmen, wenn nicht eine vorhergehende wahrgenommen wird.

III. Wenn eine *folgende Zeit* gesetzt wird, so muss auch die *ganze vorhergehende Zeit* ge-

ſetzt werden, ohne welche ſie nicht möglich geweſen wäre; denn ein Gegründetes iſt ohne Grund nicht möglich, (rationatum non datur ſine ratione) und die vorhergehende Zeit iſt der Grund (ratio) der folgenden (rationatum). Die Zeit, die als Grund eine andere beſtimmt, heiſst *frühere*, die auf eine andere folgt, *ſpätere Zeit*.

## Nr. 27.

### Es giebt keine abſolute, reine Zeit.

Eine *abſolute*, *reine Zeit* hieſse diejenige, die da wäre, wenn wir uns keine Dinge, und ihre Veränderungen dächten.

Die Zeit iſt aber nur Form der empiriſchen innern Anſchauung; ſie kann daher nicht als Etwas gedacht werden, das abſtrahendo von den Dingen und ihren Veränderungen exiſtirte, welches nach der Erklärung abſolute, reine Zeit wäre. Sie iſt alſo keine Realität, nichts abſolut, rein für ſich Exiſtirendes, ſondern nur ein Gedankending, Form.

## Nr. 28.

### Es giebt auch keine abſolut erſte Zeit.

Die Zeit iſt ein unendliches Quantum; es iſt alſo keine *abſolut erſte* Zeit begreiflich: was wir daher einen Anfang der Zeit, z. B. des Jahrs, der Woche u. ſ. w. nennen, iſt nur beziehungsweiſe zu verſtehen.

## Nr. 29.

### Lange und kurze Zeit.

Wenn wir uns keine Dinge denken, die zugleich da ſind, und auf einander folgen, ſo haben

wir auch keinen Begriff von der Zeit. Hierin mufs man den Grund fuchen, warum oft ein und derfelbe Theil der Zeit dem Einen *lang*, dem Andern *kurz* vorkommt. Die Zeit fcheinet dem *lang* zu feyn, der das Intervall bemerkt, das zwifchen einer Veränderung, und der hierauf folgenden obwaltet; wo diefelbe Zeit dem wieder *kurz* zu feyn fcheinet, der von folchen Intervallen nichts weifs. So finden wir die Zeit überaus *kurz*, die wir im tiefen Schlafe zubringen, oder wenn wir mit ganzer Seele nur auf einen Gegenftand allein aufmerkfam find; da bemerken wir die um uns vorhergehenden und auf einander folgenden Veränderungen der Dinge nicht.

## Nr. 30.

## Ift eine Dauer ohne Zeit möglich?

Man frägt in der Metaphyfik, *ob eine Dauer ohne Zeit möglich fey?* Wir antworten: Ja! denn zur Exiftenz einer Subftanz find Veränderungen nicht abfolut nothwendig. Man denke fich z. B. eine Subftanz, die in allen ihren Beftimmungen abfolut nothwendig ift, nämlich Gott, und man hat den Begriff *einer Dauer ohne Zeit.*

## Nr. 31.

## Simultane und fucceffive Dinge.

Dinge, die zur nämlichen Zeit wahrgenommen werden, heiffen *fimultane;* fo find wir in diefem Hörfale Verfammelte *fimultane Dinge.*

Dinge, die nur in verfchiedenen Zeiten wahrgenommen werden können, werden *fucceffive* genannt; z. B. die Veränderungen, die von Jahr zu Jahr die Zeit an einem Gebäude hervorbringt.

Das *Simultane* und *Succeffive* unterfcheidet fich vornehmlich darin: Wir können uns das Si-

multane nicht vorſtellen, ohne *ſucceſſive Apprehenſion* ſeiner Theile, z. B. eine Reihe Bäume nicht ohne ſucceſſive Vorſtellung aller Bäume, welche die Reihe bilden; aber es ſtehet bey uns, wo wir mit der Vorſtellung anfangen wollen, beym oberſten oder unterſten Baume, da wir im Gegentheil beym *Succeſſiven* mit unſerer Vorſtellung nothwendig *an* die *Art* gebunden ſind, *wie die Dinge* nach einander folgen; da müſſen wir immer das Vorhergehende vor dem Nachfolgenden uns vorſtellen.

## Nr. 32.

### Entia conjuncta, — affinia, — remota.

Dinge, die zur nämlichen Zeit und im nämlichen Raume exiſtiren, ſind *beyſammen* (conjuncta); z. B. die Zuhörer einer Predigt. Sind ſie ſo beyſammen, daſs ſie einander berühren, ſo ſind ſie *an einander grenzend* (affinia); z. B. die Steine einer Mauer. Befindet ſich etwas Anderes dazwiſchen, ſo ſind ſie *von einander entfernt* (remota); z. B. die Stadt Linz, und die Vorſtadt Ufer, dazwiſchen befindet ſich die Donau. Je nachdem weniger oder mehrere Dinge dazwiſchen geſetzt werden können, deſto näher oder weiter ſind ſie an- oder von einander.

## Nr. 33.

### Stellung eines Dinges. — Ort. — Alter.

*Stellung eines Dinges* (poſitio) heiſst die Beziehung eines Dinges auf ein anderes in Hinſicht auf das Beyſammenſeyn.

*Ort* eines Dinges iſt die Stellung des Dinges, in ſo fern es mit mehreren Dingen im Raume exiſtirt.

*Alter* iſt die Exiſtenz eines Dinges in einer gegebenen Zeitfolge.

## Nr. 34.

### In jedem Dinge ist Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.

*Einheit.* Jedes Ding ist *Eins*, weil alles, was zu seinem Wesen gehört, unzertrennlich vereinigt ist, und bleiben muss, so lange dieses Ding bleiben soll; und dann, weil auch jedes Ding *nur einmal* vorhanden ist; denn wenn es auch mehr als einmal vorhanden wäre, so wäre es doch immer nur *Ein Ding*, weil eines das Wesen des andern hätte.

*Ordnung.* Jede nach Regeln eingerichtete Verbindung des Mannichfaltigen heisst *Ordnung:* nun aber ist in jedem Dinge das Mannichfaltige regelmäfsig verbunden; denn jedes Ding ist eben durch diese Verbindung ein *bestimmtes* Ding; z. B. Wasser, Erde, Feuer, Stein, Pflanze, Thier. Es ist also in jedem Dinge nothwendig *Ordnung* zugegen.

*Wahrheit.* Die Bestimmungen, die ein Ding zu einem bestimmten Dinge machen, dürfen einander nicht widersprechen; denn sonst würden sie dieses Ding nicht ausmachen können. Ein jedes Ding ist also das, was es ist. Also ist in jedem Dinge *Wahrheit.*

*Vollkommenheit.* Vollkommenheit ist vollständige zweckmäfsige Einheit, und diese findet sich in jedem Dinge; denn jedes Ding muss alles das haben, was zu seinem Wesen gehört; denn mangelte ihm nur das geringste, so könnte es nicht das Ding seyn, was es ist, indem nur die Verbindung der nothwendigen Bestimmungen es zu dem Dinge macht, welches es ist. So ist das Eisen in seiner Art ein vollkommenes Ding, das Gold, das Silber, das Bley, der Stein, das Blümchen am Felde, und die prangende Rose im Garten, das Würmchen, das sich im Staube windet, und der Elephant, der Thürme auf seinem Rücken

trägt; alles ist gänzlich bestimmt, und jedes das, was es seyn soll, mithin vollkommen.

## Nr. 35.

## Eintheilung der Vollkommenheit.

Nutzbare Bestimmungen an einem Dinge nennet man auch *Vollkommenheiten* oder *Realitäten*. Nun nützet das Ding mit seinen Bestimmungen entweder sich selbst, oder auch andern Dingen.

Die *erstere* Vollkommenheit heisst *intransive*, *immanente*, die *letztere*, *relative*, *transive* Vollkommenheit.

Man kann sich auch eine *dritte Art* von Vollkommenheit denken, nämlich eine solche, bey der gar keine Unvollkommenheit angetroffen wird, die ein Inbegriff aller möglichen Vollkommenheiten ist. Es liegt schon in dem Begriffe eines endlichen Dinges, dass sie kein Prädikat desselben seyn kann; denn darum, dass endliche Dinge den zureichenden Grund ihres Daseyns nicht in sich haben, und also abhängig sind, können sie nicht ganz vollkommen seyn; nur ein Wesen, das den zureichenden Grund seines Daseyns selbst in sich hat, folglich absolut nothwendig ist, ist ganz vollkommen, absolut, ohne alle Unvollkommenheit vollkommen.

## Nr. 36.

## Drey Anmerkungen in Hinsicht auf die Vollkommenheit endlicher Dinge.

1) Es kann etwas in gewisser Rücksicht oder für ein Ding Vollkommenheit seyn, was in einer andern Hinsicht und für ein anderes Ding Unvollkommenheit wäre; z. B. es ist eine Vollkommenheit an dieser Tinte, dass sie schwarz ist, aber eine Unvollkommenheit

wäre es, wenn diese Eigenschaft dem Wasser zukäme, welches gar keine Farbe haben, weiss seyn soll. Es ist eine Vollkommenheit an der Rhebarber, dass sie abführt, aber Unvollkommenheit wäre es bey Nahrungsmitteln, wenn sie diese Kraft besässen.

2) Der Mangel positiver Bestimmungen an einem Dinge ist an und für sich noch keine Unvollkommenheit; er macht nur, dass das Ding weniger nutzbar ist, entweder sich selbst oder andern Dingen. Eigentliche Unvollkommenheit tritt nur da ein, wo Bestimmungen vorkommen, die mit dem Nutzbaren im Widerspruche stehen, und daher auch seine Nutzbarkeit mehr oder weniger beschränken, das Ding mehr oder weniger schädlich machen.

3) Absolute Unvollkommenheit ist nicht möglich; denn sollte ein Ding absolut unvollkommen seyn; so müsste es aus lauter Widersprüchen bestehen. Ein solches Ding ist aber unmöglich. Also ist absolute Unvollkommenheit nicht möglich. — — Die Unvollkommenheit kann eben so eingetheilt werden, wie die Vollkommenheit. Sie ist *intransiv*, *immanent*, *innerlich*, wenn die Eigenschaften eines Dinges für das Ding selbst schädlich sind; z. B. fehlerhafte Organisation des menschlichen Körpers; *relativ*, *transiv*, *äusserlich*, wenn die Eigenschaften eines Dinges auch andern Dingen schädlich sind. Z. B. Rachsucht, Geitz.

C.

## *Gemeinschaft.*

Dinge stehen mit einander in *Gemeinschaft*, wenn sie gegenseitig auf einander einfliessen, einander wechselsweise bestimmen, wenn die Be-

ſtimmungen des einen ihren Grund in einem andern Dinge haben (influxus mutuus).

Nr. 1.

**Alle Dinge, alle Subſtanzen, welche zugleich ſind, und im Raume wahrgenommen werden, ſtehen in Gemeinſchaft, in durchgängiger Wechſelwirkung unter einander.**

Dieſen Satz erweiſen wir auf folgende Art: Dinge, welche zugleich da ſind, werden eines dem andern nachfolgend wahrgenommen. Allein die Wahrnehmung abhängiger und einander nachfolgender Dinge iſt nur möglich unter der Bedingung einer Kauſalverbindung, d. i. die Wahrnehmung des Nachfolgenden iſt als Folge der vorhergehenden Wahrnehmung zu betrachten. Es ſtehen alſo alle Dinge, die zugleich ſind, in durchgängiger Wechſelwirkung unter einander.

Nr. 2.

**Das Geſetz der Abhängigkeit und Nothwendigkeit.**

Da in der ganzen Sinnenwelt jedes Ding durch ein anderes beſtimmt wird, ſo findet ſich auch in derſelben nirgend ein Weſen, das ſeinen Zuſtand ſelbſt anfängt, das mithin ſelbſtbeſtimmend, unbeſtimmtes, freyes Weſen iſt; ſondern alles iſt abhängig, alles wird beſtimmt. Dieſs iſt das Geſetz der *Naturnothwendigkeit*, dem alles, nur unſer Ich nicht, unterworfen iſt. *Wir* ſind allein beſtimmend, freye Weſen, und die *Objekte* ſind die Bedingung unſeres Selbſtbeſtimmens. Darin beſtehet die Gemeinſchaft zwiſchen dem Ich und den Objekten, die *Nicht-Ich* ſind.

## §. 22.

## Prädikate und Prinzipien der Modalität. — Aufſtellung dieſer Prädikate.

Beziehen wir die Objekte auf unſer erkennendes Ich, ſo erhalten ſie eines der folgenden Prädikate:

*Möglich*, *unmöglich.*
*Wirklich*, *nicht wirklich.*
*Nothwendig*, *zufällig.*

### A.

### *Möglich*, *unmöglich.*

Das Mögliche muſs *Etwas* ſeyn. Zu dem Begriffe des Etwas gelangen wir, wenn wir wiſſen, was *Nichts* (nihilum) iſt.

*Nichts* iſt alles, was ſich nicht denken, nicht vorſtellen läſst, was keinen Begriff giebt. *Etwas* muſs alſo dasjenige ſeyn, was wir uns vorſtellen, denken können, was einen Begriff giebt. — Einen viereckichten Zirkel können wir uns nicht denken, alſo iſt auch ein viereckichter Zirkel *Nichts*. Einen tugendhaften Menſchen können wir uns denken; alſo iſt ein tugendhafter Menſch *Etwas*.

Was *Etwas* iſt, iſt ein *Ding* (ens). Alſo heiſſet *Ding* alles dasjenige, was wir uns vorſtellen, denken, davon wir uns einen Begriff machen können. Sollen wir uns Etwas denken, vorſtellen, von Etwas einen Begriff machen, ſo darf in dieſem Etwas kein Widerſpruch vorkommen; d. h. von dieſem Etwas darf nicht Eines und Daſſelbe zu gleicher Zeit bejahet und verneinet werden; denn geſchähe dieſs, ſo würde die Bejahung die Verneinung, und die Verneinung die Bejahung aufheben, wir könnten uns nichts vorſtellen, nichts denken.

Daher der Satz: *Alles, was einen Widerspruch in ſich faſst, iſt ein Unding, iſt Nichts.*

Nicht alles, was wir uns denken und vorſtellen können, was keinen Widerſpruch in ſich faſst, iſt darum ſchon ein real exiſtirendes Etwas, ein Etwas, das auch auſser unſerer Vorſtellung da iſt; denn wir können uns Manches vorſtellen, Manches denken, das nur in unſerem Verſtande exiſtirt. Ein *Etwas* alſo, das nur in der Vorſtellung ſein Daſeyn hat, iſt *ein mögliches Ding* (ens poſſibile), ein Etwas in der Möglichkeit.

Was iſt demnach *möglich?*

Dasjenige, was ſich denken läſst, was ſich nicht widerſpricht, was Etwas, was ein Ding in der Vorſtellung iſt. Das Gegentheil des Möglichen iſt ein *Unding* (non ens) nämlich das, was nicht denkbar, nicht vorſtellbar iſt, was einen Widerſpruch in ſich faſst, worin Beſtimmungen vorkommen, die einander aufheben, wo eines und daſſelbe zugleich bejahet und verneinet wird. Z. B. reiche Armuth.

## Nr. 1.

### Der Satz des Widerſpruchs (Principium contradictionis).

Weiſs man alſo, daſs etwas einen Widerſpruch in ſich faſst, ſo weiſs man auch, daſs es unmöglich iſt, daſs es nicht ſeyn kann, weder im Verſtande, in der Vorſtellung *ſubjektiviſch*, noch in der Reihe der Dinge auſser uns, *reell*, *objektiv*, weil es nicht möglich iſt, daſs ein Ding zugleich ſey, und auch nicht ſey; denn *Seyn* und *Nichtſeyn* ſind Beſtimmungen, die einander wechſelſeitig aufheben.

Der Satz: *Ein Ding kann nicht zugleich ſeyn und auch nicht ſeyn*, iſt der berühmte, jedoch nur *formale*, folglich *logiſche Satz vom Wider-*

*ſpruche* (principium contradictionis) von lateiniſchen Philoſophen alſo ausgedrückt: Idem non poteſt ſimul eſſe, et non eſſe.

Die Eigenſchaften dieſes Satzes ſind:

1) *Er iſt ein evidenter, von ſich ſelbſt einleuchtender, keines Beweiſes benöthigender Satz.* Jeder Vernünftige, der nur die Sprache verſteht, begreifet ihn ſogleich, und erkennet die Wahrheit deſſelben.

2) *Es iſt ein unläugbarer, und keinem Zweifel unterworfener Satz.* Setzen wir, es läugne Jemand dieſen Satz. Warum läugnet er ihn? Weil er ihn für falſch hält. Was er demnach für falſch hält, läugnet er, wahr zu ſeyn. Alſo läſſet er ja zu, daſs das Falſche nicht wahr ſey. — Setzen wir, es zweifelt Jemand an der Wahrheit dieſes Satzes. Durch den Zweifel giebt er ja ſchon zu, daſs er Anſtand nehme, ihn für wahr zu halten, daſs er alſo wohl falſch ſeye dürfte. Mithin beſtätiget er durch ſein Zweifeln das Bezweifelte ſelbſt.

3) *Er iſt der abſolut erſte Grundſatz aller ſymboliſchen Erkenntniſs.*

Die ſymboliſche Erkenntniſs ſetzet Zeichen, Merkmale, voraus, an denen ſich erkennen läſst, ob das, was wir in derſelben als wahr oder falſch annehmen, auch wirklich wahr oder falſch ſey. Das erſte Zeichen, Merkmal, des Wahren und Falſchen aber iſt, ob es möglich ſey, oder nicht; dieſes Zeichen erhalten wir nun durch den Satz des Widerſpruchs, alſo iſt er der abſolut erſte Grundſatz aller ſymboliſchen Erkenntniſs.

4) *Er iſt endlich ein allgemeiner, gar keine Ausnahme zulaſſender, nothwendiger Satz;* denn alles, was iſt, muſs das ſeyn, was es iſt; denn es kann zugleich nicht etwas anderes ſeyn.

In Ansehung des Gebrauches dieses Satzes merken wir an:

1) Man bedienet sich desselben in Beziehung auf das Seyn der Dinge ausser der Vorstellung; denn was *realiter* existiren soll, darf auch keinen Widerspruch in Ansehung der Dinge, unter denen wir es uns als existirend denken, in sich fassen.

2) Man wendet diesen Satz an, wo die Rede von einem und demselben Dinge ist. Jedes Ding ist das, was es ist (Quodlibet est, quod est).

3) Man leget ihn da zum Grunde; wo ein Ding einerley mit einem andern Dinge ist. Was wir in diesem Falle von dem einen Dinge behaupten, müssen wir auch, unter gleichen Umständen, von dem andern behaupten: z. B. Jeder Mensch ist sterblich; Cajus ist also auch sterblich.

4) Auch da lieget er zum Grunde, wo etwas auf eine bestimmte Art ist oder geschieht. Hier kann in Kraft des Satzes des Widerspruches nicht behauptet werden, daſs es auf eine andere Art sey oder geschehe.

5) Endlich findet dieser Satz seine Anwendung auch dort, wo es sich um eine und dieselbe Zeit handelt. So kann ich nicht sagen, der Körper A, der nun im Raume B ist, sey zugleich auch im Raume C.

## Nr. 2.

## Eintheilung des Möglichen und seines Gegentheils.

Das *Mögliche* und *Unmögliche* wird eingetheilt:

1) in die *absolute* oder *innerliche*,
2) *hypothetische*, *relative*, *äusserliche*,
3) *physische*,

4) *moralische*,
5) *logische* und
6) *reale Möglichkeit* oder *Unmöglichkeit.*

Die *absolute oder innerliche Möglichkeit* besteht darin, wenn etwas an und für sich keinen Widerspruch in sich fasst; so ist es z. B. absolut möglich, dass Einer von uns eine Erbschaft von einer Million mache. Liegt in dem, was wir uns denken wollen, schon an sich ein Widerspruch; so ist *absolute Unmöglichkeit* vorhanden; z. B. dass ein Blindgebohrner, so lange er blind ist, Vorstellungen von Farben habe.

Die *hypothetische*, *relative*, *äusserliche Möglichkeit* ist zugegen, wenn etwas nur unter gewissen Umständen, Bedingungen, unter gewisser Verknüpfung, keinen Widerspruch in sich fasst; doch aber, wenn diese Verknüpfung, Umstände und Bedingungen aufhören, widersprechend wird. Z. B. Es ist hypothetisch möglich, dass mir das Gift nicht schade, wenn ich bey Zeiten demselben ein Gegengift entgegensetze. — Die *hypothetische Unmöglichkeit* tritt ein, wenn etwas zwar an und für sich nicht widersprechend ist, widersprechend aber unter gewissen Umständen, Bedingungen und Verhältnissen wird. Z. B. Es ist *hypothetisch* unmöglich, dass ich von einer schweren gefährlichen Krankheit, unter der Obsorge eines schlechten, unwissenden Arztes, genese.

*Physisch* ist etwas möglich, wenn es nicht den natürlichen Kräften, es seyen nun körperliche oder geistige Kräfte, widerspricht. So ist es *physisch möglich*, dass ein erwachsener gesunder Mensch einen andern erwachsenen gesunden Menschen im Kampfe überwinde. *Physisch möglich* ist etwas, wenn darin ein Widerspruch in Ansehung der natürlichen Kräfte vorkommt; z. B. wenn ich sagte: Ein Kind kann mit einem erwachsenen gesunden Menschen einen Kampf bestehen und siegen, oder ein Kind hat

die Einsichten und Erfahrungen eines Erwachsenen.

*Moralisch möglich* ist alles, was den moralischen Gesetzen nicht widerspricht; so ist es moralisch möglich, ein guter Mensch zu seyn, moralisch aber unmöglich, eine böse That zu verüben; denn diess widerspricht den moralischen Gesetzen.

*Logisch möglich* ist das, was mit den Denkgesetzen übereinstimmt, was ins Bewusstseyn kommen kann. — Die logische Möglichkeit nennet man desswegen auch die *Denkbarkeit;* diese findet sich z. B. in einem Dreyeck von drey gleichen Seiten; denn der Begriff von einem Dreyeck und die Vorstellung von drey gleichen Seiten lassen sich vereinigen, d. i. in *Ein* Bewusstseyn bringen. Hingegen ist ein vierseitiges Dreyeck logisch unmöglich, weil sich die Merkmale von einem Dreyecke und von vier Seiten nicht in einen Begriff verknüpfen lassen, indem die Setzung des Dreyecks das Merkmal von vier Seiten aufhebt. — Was logisch unmöglich ist, ist auch absolut unmöglich, und auch umgekehrt.

*Real möglich* ist das, was mit den Gesetzen des Empfindens übereinkommt. Es kann nämlich ein *Begriff* gar wohl *möglich* seyn, aber desshalb ist der Gegenstand, worauf er sich bezieht, nicht möglich. *Real möglich* heisst daher nur dann ein Begriff, wenn bestimmt ist, dass ihm auch ein Gegenstand correspondire. *Horatzens* schönes Weib, das mit einem Fischschwanze endet, ist kein real möglicher Begriff. Die *reale Möglichkeit* wird in die *äussere* und *innere* unterschieden. Zur innern gehört, dass die Eigenschaften, welche in dem Gegenstande dem Begriffe beygelegt werden, wirklich beysammen existiren können; zur äussern wird erfordert, dass die Existenz des Gegenstandes nicht der Existenz wirklich vorhandener Dinge widerspreche.

Die *Kennzeichen des Real-Möglichen* ſind daher:

*α*) Wenn der *Gegenſtand wirklich* — durch eine wirkliche Anſchauung gegeben iſt; denn alsdann ſind wir gewiſs, daſs die ihm beygelegten Eigenſchaften beyſammen exiſtiren können, und daſs ſein Daſeyn dem Daſeyn anderer Dinge nicht zuwider ſey.

*β*) Wenn der Gegenſtand auf das denkende Ich bezogen, unter eine Kategorie gebracht werden kann.

## Nr. 3.

## Beſondere Anmerkungen über das Mögliche und Unmögliche.

1) Was *abſolut unmöglich* iſt, kann nie *hypothetiſch* möglich werden.

2) Was *phyſiſch* möglich iſt, kann bisweilen *abſolut phyſiſch*, bisweilen auch nur *hypothetiſch phyſiſch* möglich ſeyn; doch iſt es eines von beyden immer. Eben ſo verhält ſichs mit der *phyſiſchen Unmöglichkeit.* So iſt es *abſolut phyſiſch möglich*, daſs man ſchläft ohne zu träumen. Es iſt *abſolut phyſiſch* unmöglich, daſs die Sonne kalt mache. Es iſt *hypothetiſch phyſiſch möglich*, daſs ich den ganzen Virgil auswendig herſage. Es iſt *hypothetiſch phyſiſch unmöglich*, daſs ich ohne anhaltenden Fleiſs ein Gelehrter werde.

3) Das *Moraliſch-Mögliche* und *Unmögliche* kann gleichfalls entweder *abſolut moraliſch*, oder *hypothetiſch* möglich oder unmöglich ſeyn.

Es iſt *abſolut moraliſch möglich*, alle ſeine Handlungen dem Sittengeſetze gemäſs einzurichten. Es iſt *abſolut moraliſch unmöglich*, ohne allen Antrieb zu handeln. Es iſt *hypothetiſch moraliſch möglich*, daſs Jemand

aus Liebe zu ſich ſelbſt ein Selbſtmöder werde. Es iſt *hypothetiſch moraliſch unmöglich*, bey einem hohen Grade des Rauſches vernünftig zu handeln.

## Nr. 4.

## Das Unbegreifliche.

Wir haben geſagt, daſs das, was ſich nicht denken läſst, nicht vorſtellen läſst, was keinen Begriff giebt, ein *Nichts*, ein *Unding*, *unmöglich* ſey. Dieſs hat allerdings ſeine Richtigkeit, aber man hüthe ſich, *das ſchlechterdings nicht Denkbare* mit *dem Unbegreiflichen* zu verwechſeln, und das *Unbegreifliche* unter die *Undinge* zu zählen. *Unbegreiflich* iſt dasjenige, wovon *wir* uns keinen deutlichen Begriff, keine Einſicht, *wie es iſt*, verſchaffen können, z. B. wie die einfache, immaterielle Seele in den Körper wirke. Es iſt darum an ſich noch nicht unmöglich, noch kein Unding, es iſt etwas, was wir nicht einſehen, nicht verſtehen, darüber wir alſo auch nicht urtheilen können. Es iſt kein Geſetz in der Natur des Menſchen, daſs ſein Verſtand *alles* durchdringe. Nur der ſtolze Thor will *alles* verſtehen, und verwirft *alles*, *was er nicht begreift*; dagegen der *Weiſe* in ſehr vielen Fällen die Unzulänglichkeit ſeines Verſtandes fühlt, bekennet, und in beſcheidener Demuth geſtehet, daſs es Dinge giebt, die ihm unbegreiflich ſind.

Das *Unmögliche* iſt allemal *unbegreiflich*, das iſt ſicher, aber das *Unbegreifliche* iſt nicht allemal *unmöglich*.

## Nr. 5.

## Regeln bey Beurtheilung des Möglichen und Unmöglichen.

1) Man erkläre nicht ſogleich etwas für unmög-

lich, was *uns* unmöglich zu ſeyn ſcheint. Man prüfe erſt die Sache genau. Oft iſt der Widerſpruch nur ſcheinbar, und verſchwindet bey näherer Unterſuchung. Oft iſt auch unſer Verſtand nicht kultivirt genug, eine Sache einzuſehen. Man muſs ſich alſo in dieſer Hinſicht auch ſelbſt unterſuchen, ob man fähig ſey, ſein Urtheil über die Unmöglichkeit dieſer oder jener Sache zu fällen. Man muſs dazu die erforderlichen Kenntniſſe beſitzen. So erkläret es der Bauer für unmöglich, wenn wir ihm ſagen, daſs wir wiſſen, wie lang eine Kanonenkugel zu fliegen habe, wenn ſie bis zur Sonne kommen ſoll.

2) Man hüthe ſich aber auch alles ſogleich für möglich zu halten, was *uns* nicht widerſprechend vorkommt. Der Widerſpruch verbirgt ſich oft, und erſcheinet erſt dann, wenn wir den vor uns liegenden Gegenſtand tiefer unterſuchen. Keine Unmöglichkeit ſehen, beweiſet noch nicht die Möglichkeit; denn es kann an uns liegen, daſs wir die Unmöglichkeit nicht gewahr werden, die doch da iſt, und einem Aufmerkſamern, einem Verſtändigern als wir ohne Mühe einleuchtet. Der Pöbel hält vieles für möglich, was doch an ſich und in den Augen des Gebildetern eine Unmöglichkeit iſt; ſo glaubt er, daſs es *möglich* ſey, Thiere, Menſchen und andere Dinge zu behexen, ſo glauben viele, daſs es möglich ſey, ſich feſt, unverletzbar, zu machen.

5) Wo man keinen abſoluten unmittelbar einleuchtenden Widerſpruch gewahr wird, ſondern nur bloſs ſo viel ſieht, daſs die Sache nicht gehörig beſtimmt iſt, da will es die philoſophiſche Klugheit, daſs man, ſtatt zu ſagen, die Sache iſt möglich, bloſs ſage, man ſehe keine Unmöglichkeit.

4) Eben ſo vorſichtig ſey man in dem Gebrauche des Ausdruckes: „Es iſt unmöglich!“ wenn uns nicht die abſolute Unmöglichkeit einleuchtet, doch aber die Wahrheit zweifelhaft zu ſeyn ſcheint. Hier drücke man ſich vielmehr ſo aus: „Ich ſehe nicht ein, wie dieſes möglich iſt, ich begreife es nicht.“

5) Was den Schein der Unmöglichkeit für ſich hat, wovon das Gegentheil unwahrſcheinlich iſt, das ſehe man ſo lange für möglich an, bis uns die Unmöglichkeit wirklich gezeiget wird.

6) Dasjenige, was den Schein der Möglichkeit für ſich nicht hat, wovon das Gegentheil wahrſcheinlich iſt, dieſes halte man ſo lange für unmöglich, bis uns die Möglichkeit gezeigt wird.

7) Alles, was zu ſonderbar, zu ungewöhnlich iſt, zu wunderbar klingt, was aber dennoch in dem Horizonte des menſchlichen Verſtandes begriffen iſt, deſſen Möglichkeit ſey uns verdächtig, man unterſuche es eher, ſo ſehr man kann, ehe man es als möglich annimmt. Der Pöbel liebt das Wunderbare, und iſt daher geneigt, die gröſsten Abſurditäten und Widerſprüche zu glauben. Er liebt ſo was, weil es ſeine ungezähmte Einbildungskraft beſchäftigt, weil er keine anderweitigen Kenntniſſe, keinen angebauten Verſtand hat, und alſo nicht fähig iſt, das Mögliche vom Unmöglichen, das Wahrſcheinliche vom Unwahrſcheinlichen zu unterſcheiden.

## B.

## *Wirklich, nicht wirklich.*

Es iſt keine ſo leichte Sache, als man glauben ſollte, die Wirklichkeit, das Seyn, *Exiſtenz* zu definiren; denn

1) ist dieser Begriff zu allgemein, indem er auf die Urquelle des Seyns eines Dinges, auf die entstandenen Dinge, auf Substanzen, und auf die Beschaffenheiten, Bestimmungen derselben angewandt wird. Der Begriff der *Existenz* liegt in allen diesen verschiedenen Fällen zum Grunde, und lässet sich daher auch nicht so leicht begrenzen.

2) Der Begriff der *Existenz* ist ein Grundbegriff, der unter einen höhern nicht gebracht werden kann; denn unter welchen sollte er wohl gebracht werden können? Ein Ding ist entweder bloss möglich, oder es existirt; ein dritter Fall ist nicht denkbar. Es müsste demnach der Begriff der *Existenz* unter den Begriff der Möglichkeit gebracht werden. Aber die Möglichkeit fasset noch keineswegs die Wirklichkeit unter sich.

Indessen muss der Philosoph dennoch thun, was er kann, er muss sich bemühen, wenigstens einiges Licht ins Dunkel zu bringen.

Aeltere Metaphysiker erklärten die *Existenz als einen Akt, mittelst welchem eine Sache ausserhalb der Gründe ihrer Möglichkeit gesetzt wird.*

Diese Definition macht, wie Jeder sieht, ihr Definitum nicht deutlich; denn es frägt sich noch immer, was das heisse, ausserhalb der Gründe seiner Möglichkeit gesetzt seyn.

*Wolf* nennet die *Existenz das Supplement, die Ergänzung, die Erfüllung der Möglichkeit* (complementum possibilitatis). Hieraus aber folgt, dass das Mögliche, da es noch nicht existirte, nicht völlig möglich war; denn die Möglichkeit wurde ja erst durch die Existenz ergänzt. Ein Mögliches aber, das nicht ganz möglich ist, ist ein Widerspruch.

Die Neuern definiren die *Existenz* mit *Kant*,

als die *abſolute Setzung des Möglichen.* Eine Erklärung, der gleichfalls die Eigenſchaft mangelt, die zu einer guten Definition erfordert wird — nämlich — *Deutlichkeit;* denn wir wiſſen immer noch nicht, was Exiſtenz iſt, wenn wir ſie eine Setzung des Möglichen nennen, und fragen ferner: Was iſt denn *Setzung des Möglichen?* Man hat ein anderes Wort ſtatt Exiſtenz gegeben, die Sache aber ſelbſt unerklärt gelaſſen. Es heiſst eben ſo viel, als hätte man geſagt: Exiſtenz iſt die Exiſtenzmachung des Möglichen.

Ich weiſs nicht, ob ich es beſſer mache, wenn *ich Exiſtenz eine Beziehung des Möglichen auf unſer erkennendes Ich nenne, wodurch entweder etwas als real, oder als Etwas von unſerm Ich beſtimmt geſetzt, oder zur Anſchauung gebracht iſt.* Als *real*, d. i. dem ein Gegenſtand correſpondirt. Von *unſerm Ich beſtimmt geſetzt*, d. i. zur Anſchauung gegeben, als etwas vom Ich Unterſchiedenes, auſser dem Ich Denkbares, auf daſſelbe Beziehbares.

Hieraus ergeben ſich folgende Sätze:

1) Das *Exiſtirende iſt mehr als möglich;* denn dem Begriffe möglich correſpondirt noch kein Gegenſtand. Es wird dabey nichts Beſtimmtes zur Anſchauung gegeben (ſinnlichen oder reinen) was doch bey dem Wirklichen geſchieht.

*Anmerkung.* Wie man bey der Möglichkeit nach gewiſſen Redensarten Grade annimmt, ſo kann man auch ſagen, daſs Etwas näher an der Wirklichkeit ſey, Etwas anders noch davon entfernt ſey. Man bedient ſich dieſer Redensarten nicht bloſs in der gemeinen, ſondern auch in der wiſſenſchaftlichen Sprache, und heiſſet in dieſer das, was der Wirklichkeit am nächſten iſt (poſſibile in potentia proxima) was noch

von derſelben einigermaſsen entfernt iſt (poſſibile in potentia remota); z. B. ein Kranker wird täglich ſchwächer, keine Arzeney wirket mehr bey ihm, die Aerzte ſehen ſeinem Tode entgegen, verlaſſen ihn. Der Tod dieſes Kranken iſt noch nicht Wirklichkeit; aber er iſt ihm äuſserſt nahe, er iſt alſo ein Mögliches in potentia proxima, nahe Wirklichkeit. Man ſpricht auch von einem *Möglichen des erſten Ranges* (poſſibile primi ordinis), es iſt dieſes ein Mögliches, das nicht anders, als wirklich gedacht werden kann, z. B. Gott.

2) *Das Exiſtirende muſs eine Dauer haben;* d. i. wir müſſen es uns eine Zeit hindurch exiſtirend denken; denn ſonſt könnten wir nicht ſagen, es exiſtire, es ſey.

3) *Das Exiſtirende muſs gänzlich beſtimmet ſeyn* (*omnimodo determinatum*); d. i. es muſs alles, was dem, was es iſt, widerſpricht, ausſchlieſsen, zufolge dem Principio excluſi medii. Daher ſagten die Alten: de quocunque vera eſt vel affirmatio vel negatio. Entweder hat der Gelehrte wiſſenſchaftliche Kenntniſſe, oder er hat keine. Ein dritter Fall iſt nicht möglich. Da nun beydes bey einem und demſelben Dinge, z. B. einem Gelehrten, nicht Statt finden kann, ſo muſs ein Gelehrter wiſſenſchaftliche Kenntniſſe beſitzen. So lange Sempronius Sempronius iſt, kann er nicht Titius ſeyn. — Es iſt das principium excluſi medii nicht einerley mit *dem Satze des Widerſpruchs*, es iſt eine Folge aus demſelben, und giebt die Merkmale an, welche ein *Etwas* bezeichnen, da der Satz des Widerſpruchs bloſs das *Nichts* (nihilum) bezeichnet.

4) Die Existenz eines Dinges erkennen wir entweder *unmittelbar* durch die *Empfindung*, oder *mittelbar* aus der Existenz eines andern Dinges, dessen Existenz ohne jenes nicht seyn könnte. *Unmittelbar*, durch die Empfindung, erkennen wir, daſs ein Ding existirt, wenn es auf unsere Sinne einen Eindruck macht, dessen wir gewahr werden; z. B. ich sehe den Cajus, ich höre ihn reden, ich fühle seinen Körper, ich werde also unmittelbar durch die Empfindung von der Existenz des Cajus unterrichtet.

*Mittelbar* erkennen wir die Existenz eines Dinges aus der Existenz eines andern, das ohne jenes nicht seyn könnte; ich sehe z. B. an einem organischen Körper, daſs er Empfindung äuſsert, und ich schlieſse daraus, daſs er beseelt seyn muſs, weil er ohne Seele keine Empfindungen äuſsern könnte. Die Existenz der Seele erkenne ich also hier durch die Existenz eines andern Dinges, nämlich durch den organischen, Empfindungen äuſsernden Körper.

## Nr. 1.

## Gegenstand.

*Gegenstand* heiſst eigentlich dasjenige, was von Subjekt und Vorstellung *materialiter* unterschieden ist, und auf welches die Vorstellung bezogen wird (*Nicht-Ich*). Z. B. ich habe eine Vorstellung von einem Thurm. Mein Ich, das die Vorstellung hat, ist das Subjekt, der Thurm, den es sich vorstellet, ist der Gegenstand, Objekt, und die Art, wie mein Ich sich den Thurm vorstellet, ist die Vorstellung, welche auf denselben als ihr Objekt bezogen wird. Der Thurm ist also sowohl von der Art, wie ich mir ihn vorstelle, als von meinem Ich selbst unterschieden, und

zwar *materialiter;* denn mein Ich ist nicht der Thurm, und die Art, wie ihn sich das Ich vorstellet, ist auch nicht der Thurm, sondern blofs eine *Form*, die auf den Thurm, als ihr Objekt, bezogen wird; ich sage nämlich: *Ich stelle mir einen Thurm vor.*

## Nr. 2.

## Phänomenon. — Erscheinung.

*Phänomenon, Erscheinung*, ist ein Gegenstand, dem eine sinnliche Anschauung entspricht. Ich stelle mir z. B. einen Pomeranzenbaum vor; dieser Vorstellung entspricht ein Gegenstand, und dem Gegenstande das anschauliche Bild eines Baumes, der Pomeranzen trägt, ich sehe ihn gleichsam vor meiner Seele stehen, und diefs ist die *Erscheinung*, das *Phänomenon.*

Nach Verschiedenheit der Anschauungen theilen sich die Erscheinungen in *innere* und *äufsere*. Erstere sind die Erscheinungen des Gemüths, nämlich die Affektionen der Seele von dem, was in ihr selbst vorgeht, das Bewufstseyn ihrer eigenen Veränderungen, Operationen und Zustände. Man könnte sie nicht unschicklich *Beschauungen* nennen. *Letztere* sind Affektionen der äufseren Sinne, die sich auf Gegenstände aufser dem Gemüthe beziehen, also auf eigentliche Objekte.

## Nr. 3.

## Ding an sich.

Der *Erscheinung* wird das *Ding an sich* entgegengesetzt. Ding an sich ist ein Objekt mit Bestimmungen, die ihm unabhängig von unserm Vorstellen zukommen. Da wir nun von den Objekten aufser uns nur durch Affektion eine Vorstellung, also blofs durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber kein reiner Abdruck ihres

Gegenſtandes iſt, ſondern ſich theils nach den individuellen Regeln der Sinnlichkeit, theils nach den Geſetzen richtet, die dem Gemüthe unabhängig vom Gegenſtande und a priori beywohnen, ſo kennen wir auch die Dinge an ſich nicht, ſondern nur in wie fern ſie uns erſcheinen, und als ſolche, wozu wir ſie im Gemüthe machen. Daher richtet ſich unſere Erkenntniſs der Dinge nicht nach den Dingen, ſondern die Dinge nach der Erkenntniſs.

## Nr. 4.

## Noumenon.

Von der *Erſcheinung* (*Phänomenon*) und dem *Dinge an ſich* muſs man das *Noumenon* wohl unterſcheiden. Letzteres heiſst ein Gegenſtand, der bloſs durch Vernunft, ohne Beziehung auf Sinnlichkeit, denkbar iſt, ein Ding, das nicht Objekt unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt, z. B. Geiſt, Gott.

Das *Ding an ſich* können wir uns nicht vorſtellen, wir ſtellen es uns nur als *Erſcheinung* vor.

Das *Noumenon* können wir uns durch einen Vernunftbegriff denken.

Das *Noumenon* iſt von dem *Phänomenon* nur beziehungsweiſe in Verhältniſs auf die Denkart verſchieden; dieſem entſpricht eine Anſchauung, jenem bloſs ein reiner Verſtandes- oder Vernunftbegriff.

Das *Noumenon* iſt mit dem ente rationis der Scholaſtiker nicht zu verwechſeln. Das ens rationis iſt bloſs ein Begriff, dem kein Objekt auſser dem Verſtande entſpricht, der ſich bloſs auf eine beſondere Denkart bezieht, und auf einer Abſtraktion beruhet; z. B. Raum. Der Begriff *des Noumenons* dagegen hat allerdings ſein Objekt auſser dem Verſtande, ein Ding an ſich; nur iſt

es unanschaubar, bloſs allein durch reinen Verſtand denkbar.

## Nr. 5.

## Entſtehen. — Vergehen.

Wenn das bloſs *Mögliche* in den Zuſtand der *Wirklichkeit* übergeht, ſo ſagt man davon, daſs es entſtehe (oritur); übergehet es aus dem Zuſtande der *Wirklichkeit* in den Zuſtand der *Möglichkeit*, ſo vergehet es (interit).

Nur die Beſtimmungen, oder das, was wechſelt, entſteht, und vergeht, d. i. fängt an zu ſeyn, hört auf zu ſeyn. Während dem Wechſel der Beſtimmungen bleibt zwar die Subſtanz, aber ſie wird immer *anders*, d. h. die Subſtanz wird bey dem Wechſel der Beſtimmungen geändert.

## Nr. 6.

## Veränderlich. — Unveränderlich.

*Veränderlich* iſt daher dasjenige, worin ein Wechſel der Beſtimmungen möglich iſt, was anders ſeyn kann.

*Unveränderlich*, worin kein Wechſel der Beſtimmungen iſt, was nicht anders ſeyn kann.

## Nr. 7.

## Hieher gehörige Sätze.

1) *Die Beſtimmungen (Accidenzien) ſind dem Wechſel, die Subſtanzen — die unendliche Subſtanz ausgenommen — der Veränderung unterworfen.* Wo ein Wechſel vorgehet, da muſs ein Beharrliches ſeyn, worin dieſer Wechſel vorgehet. Das Beharrliche iſt Subſtanz. Alſo ſind nur die Beſtimmungen der endlichen Subſtanzen dem Wechſel, die Sub-

ſtanzen aber nur der Veränderung unterworfen.

2) *Das realſte Weſen ſchlieſst nothwendig allen Wechſel aus, iſt daher unveränderlich.* Das realſte Weſen iſt jenes, das keine Schranken hat, das unbegreiflich iſt, folglich alle möglichen Realitäten hat, alle Negation ausſchlieſst. Es kann demnach keine neue Realität annehmen; denn es hat ſchon alle; es kann keine verlieren; denn da wäre es begrenzt. In dem realſten Weſen kann daher kein Wechſel vorgehen. Wo aber kein Wechſel möglich iſt, da iſt Unveränderlichkeit. Alſo iſt auch das realſte Weſen unveränderlich, z. B. Gott.

## Nr. 8.

### Das Geſetz der Stetigkeit (lex continuitatis).

Wir müſſen annehmen, *daſs alle Veränderungen im ſtetigen Nacheinanderfolgen geſchehen; d. i. es iſt unmöglich, daſs zwey Zuſtände eines Dinges ohne Zwiſchenzuſtände aufeinander folgen.* Man nennet dieſes das *Geſetz der Stetigkeit* (lex continuitatis). Hier der Beweis für die Exiſtenz dieſes Geſetzes:

Wenn ein Ding vom Zuſtande A in den Zuſtand B übergeht; ſo ſind dieſe zwey Zuſtände in verſchiedenen Zeiten: erfolgen alſo nach dem Geſetze der Zeit. Nun aber ſind zwiſchen zwey Zeitgrenzen unendlich viele kleinere Zeiten; es muſs daher in jedem dieſer Zeittheilchen ein Zuſtand des Dinges, welches in der Zeit verändert wird, ſeyn, der weder A noch B, folglich von beyden verſchieden iſt; d. i., alle Veränderungen eines Dinges erfolgen ſtetig.

## Nr. 9.

## Aus dem Gesetze der Stetigkeit abgeleitete Sätze.

1) *Jede Veränderung in der Natur begreift in sich dreyerley Zustände: 1. den vorhergehenden Zustand, 2. einen darauf folgenden, und 3. einen Mittelzustand zwischen diesen beyden.*

*Einen vorhergehenden.* Was verändert wird, gehet aus einem bestimmten Seyn in ein anderes bestimmtes Seyn über. Diess kann nur in der Zeit geschehen. Die Zeit demnach, in welcher ein Ding ein anderes bestimmtes Seyn annimmt, ist nicht die Zeit, in welcher das Ding dieses neue bestimmte Seyn hatte, es ist eine verschiedene Zeit, und setzt folglich eine Zeit voraus, von der sie verschieden ist, nämlich eine Zeit, wo das Ding in einem andern Zustande war. Jede Veränderung in der Natur begreift also einen vorhergehenden Zustand in sich, oder sie kann nicht als Veränderung gedacht werden. Auch:

*Einen darauf folgenden:* A wird verändert; es bekommt also einen andern Zustand; ein anderer Zustand ist nicht möglich ohne einen vorgegangenen. Also begreift jede Veränderung einen Zustand, der vorgehet, und einen, der nachfolgt. Aber auch noch:

*Einen Mittelzustand.* Wenn ein Ding aus dem Zustande A in den Zustand B übergehen soll; so braucht dieser Uebergang eine Zeit, sie sey so kurz als sie wolle. Während dieser Zeit ist das Ding weder im Zustande A, noch im Zustande B, und ist dennoch in der Zeit, es muss sich also in einem Mittelzustande befinden. Also begreifet auch jede Veränderung einen Mittelzustand in sich.

2) *Es giebt keinen Sprung, keine Lücke in den Naturerscheinungen* (*non datur saltus, non vacuum formarum in natura*). D. h. Die Natur überhüpft bey ihren Anstalten kein Mittel. Sie hat in dem Systeme der Wesen Ursachen und Folgen eingeführt. Nichts entstehet plötzlich, immer eines aus dem andern, alles wird vorbereitet, veranlasset, bewirkt; alles ist Entwickelung eines Zustandes aus dem andern; denn wäre das nicht, so könnte der Zustand, der nicht in dem Vorhergehenden gegründet wäre, begriffen werden; er wäre ein Deus ex machina, eine Folge ohne Grund, eine Wirkung ohne Ursache, und der vorhergehende Zustand ein Grund ohne Folge, eine Ursache ohne Wirkung, welches ungereimt ist. — Die Vernunft findet, dafs ein höchst weiser Schöpfer, wie Gott, nothwendig diese Einrichtung habe treffen müssen; denn er mufste als ein höchstvollkommenes Wesen auch die höchste, d. i. die möglichste Vollkommenheit in das Schöpfungswerk legen, und sein unbegrenzter Verstand konnte nichts, als Harmonie, Uebereinstimmung, denken, sein bester Wille nichts anderes wollen. Nun aber wird Uebereinstimmung, Harmonie, blofs dadurch erzielet, wenn in den Veränderungen der Natur kein Sprung geschieht, sondern sich alles wie Grund und Folge, wie Ursache und Wirkung, wie Mittel und Zweck zu einander verhält. Die Vernunft mufs also nothwendig das *Gesetz der Stetigkeit anerkennen.* — Auch bestätiget es die Erfahrung aller Zeiten; Physik und Naturhistorie liefern uns empirische Beweise in Menge dafür, und die Menschengeschichte nicht weniger.

3) *Vernichtung sowohl als Schöpfung durch Naturkräfte ist unmöglich;* denn durch Na-

turkräfte kann kein Ding vom Zustande des Seyns in den Zustand des Nichtseyns momentan, das ist, plötzlich, in einem Nu, und so auch nicht vom Nichtseyn zum Seyn übergehen; denn ein solcher Uebergang wäre ein Sprung in der Natur, und wir haben erwiesen, dass es keinen gebe. *Schöpfung* also, das ist, Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn in einem Nu, und *Vernichtung*, das ist, Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn in einem Nu, ist durch Naturkraft unmöglich.

4) *Alle Wirkungen in der Natur sind also Folgen von stetig wirkenden Kräften. Was daher der Veränderung unterliegt, wird stets verändert; das Veränderliche bleibt keinen Augenblick unverändert.*

Wir nehmen zwar die *Mittelstufen* der Zustände nicht immer wahr; z. B. beym Uebergang des gesunden Zustandes unseres Körpers in den kranken, und da sprechen wir vom plötzlichen Krankwerden, und Tod, aber dieses Nichtbemerken der Mittelzustände beweiset keineswegs das Nichtdaseyn derselben; die Flamme einer Kerze z. B. erscheinet immer dieselbe, und wir sehen doch in der That selbst in dem unaufhörlichen Aufsteigen glühender Theilchen eine *innere neue stetig geänderte* Flamme. Der erste Athemzug des neugebohrnen Kindes ist der Anfang seines Sterbens; ja noch früher beginnet solches, beginnet schon, da es noch als Embryo unter dem mütterlichen Herzen ruht. Alles, was wird, wird nur der Form nach, und nimmt nur jeden Augenblick eine neue an; nur sind unsere Sinne zu schwach, dieses Neue wahrzunehmen, wenn es nicht von der Art ist, die groben Sinne afficiren zu können.

Nr. 10.

Das Gesetz der Sparsamkeit (lex minimi).

Vermög diesem Gesetze thut die Natur nichts umsonst, überall ist zureichender Grund, Absicht und Zweck, und was sie thut, thut sie mit dem möglichst geringsten Aufwande von Mitteln; denn verschwendete sie diese, so würde sie gewiss kein Bild der göttlichen Weisheit seyn. Sie verrichtet alles mit der kleinsten Kraft. — Auch dieses Gesetz bestätiget die Erfahrung vollkommen; nicht eine unzeitige Beobachtung weiset auf eine Verschwendung von Kräften hin. Welche unendlich viele Wirkungen in einem organisch thierischen Körper! Welche in der Seele des Menschen! und wie einfach die Anstalten und Mittel zu Hervorbringung dieser Wirkungen!

C.

## *Nothwendig. — Zufällig.*

*Nothwendig* ist, dessen Gegentheil wir als unmöglich erkennen.

*Zufällig*, dessen Gegentheil wir als möglich erkennen.

Nr. 1.

Eintheilung der Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit wird eingetheilt:

1) in die *absolute* und *relative*,

2) in die *physische* und *moralische*.

Die *absolute Nothwendigkeit* ist vorhanden, wenn das Gegentheil an und für sich unmöglich ist; so ist es absolut nothwendig, dass Gott das Beste wolle. Sie heisset auch die unbedingte Nothwendigkeit.

*Relativ* oder *hypothetiſch*, *bedingt*, iſt etwas nothwendig, wenn das Gegentheil unter gewiſſen Bedingungen nicht möglich iſt, möglich aber wird, ſobald dieſe Bedingungen gehoben werden. Es iſt relativ nothwendig, daſs man unwiſſend bleibt, wenn man nichts lernt.

*Phyſiſch nothwendig* iſt, deſſen Gegentheil vermöge der phyſiſchen Geſetze in der Natur unmöglich iſt; ſo iſt es phyſiſch nothwendig, daſs ich Schmerz empfinde, wenn ich mir einen Nerven verletze.

*Moraliſch nothwendig* iſt, deſſen Gegentheil vermöge der Willensgeſetze unmöglich iſt; ſo iſt es moraliſch nothwendig, das Gute zu wollen.

## Nr. 2.

## Beſondere Bemerkungen über das Nothwendige.

1) Man ſpricht auch von *innerer* und *äuſserlicher* Nothwendigkeit. *Innerlich* (intrinſece) *nothwendig* iſt jenes, von deſſen Gegentheil die Unmöglichkeit in der Natur der Sache ſelbſt gegründet iſt; ſo iſt es innerlich nothwendig, daſs der Menſch einmal ſterbe; der Tod iſt eine nothwendige Folge der Zerſtörbarkeit ſeines Körpers. *Aeuſserlich* (extrinſece) *nothwendig* iſt etwas, wenn die Unmöglichkeit des Gegentheils auſser der Natur der Sache irgendwo gegründet iſt; z. B. es iſt äuſserlich nothwendig, daſs die Wagſchale ſinke, wenn Gewicht darauf gelegt wird. — Das, was *innerlich* nothwendig iſt, iſt auch *abſolut nothwendig*, ſo wie das *äuſserlich Nothwendige* auch *hypothetiſch* nothwendig iſt.

2) Auch das *phyſiſch Nothwendige* kann bisweilen *abſolut phyſiſch*, bisweilen auch nur *hypothetiſch phyſiſch nothwendig* ſeyn. Eines aus beyden iſt es aber immer.

Es ist *absolut physisch nothwendig*, dass ich in einem luftleeren Raume ersticke. Es ist *hypothetisch physisch nothwendig*, dass ich lache, wenn ich gekitzelt werde. Auch das *moralisch Nothwendige* kann bisweilen *absolut moralisch*, oder *hypothetisch moralisch nothwendig* seyn.

Es ist *absolut moralisch nothwendig*, der Tugend innerlich Achtung zu erweisen. Es ist *hypothetisch moralisch nothwendig*, dass ich das Böse thun werde, wenn ich mir es als ein Gut vorstelle.

3) Was in einer Beziehung nothwendig ist, kann oft in anderer Rücksicht zufällig seyn. Es ist nothwendig, dass ein Gelehrter wissenschaftliche Kenntnisse besitze; besitzet solche der Handwerker, so ist es zufällig.

4) Man darf nicht aus einer Art Nothwendigkeit Folgen ziehen, die nur bey einer andern Art Nothwendigkeit Gültigkeit haben.

### Nr. 3.

### Das Beständige.

Alles, was einem Dinge *nothwendig* ist, ist auch *beständig* bey dem Dinge; aber nicht alles *Beständige* ist auch *nothwendig*. Das Lachen ist beständig am Menschen, aber doch nicht nothwendig. Wir müssen also einen Begriff des *Beständigen* festsetzen.

Wir nennen daher *beständig* dasjenige, was wir als beharrlich an und bey den Dingen wahrnehmen, ohne doch, — was wohl zu merken, — zu behaupten, — dass es nicht da seyn könne.

Der Begriff des *Beständigen* entsteht in uns, wenn wir immer einerley Eigenschaften an den Dingen wahrnehmen, wenn auf gewisse Eindrücke auch immer gewisse sich stets gleih bleibende Wirkungen erfolgen, wir bey gegebenen Veran-

lassungen gewöhnlich so und nicht anders empfinden.

Unter diesen Bedingungen wird das *Beständige* zum *Nothwendigen* in unserer Erkenntniss; es bekommt eine *subjektive Nothwendigkeit*, ob es gleich ausser unserer Erkenntniss *zufällig* ist. So ist z. B. das *Beständige subjektiv nothwendig*, wenn wir sagen, morgen wird zu gesetzter Zeit die Sonne aufgehen, da doch das Aufgehen der Sonne zu gesetzter Zeit *objektiv*, d. i. ausser unserer Erkenntniss *zufällig* ist; denn unter andern Umständen könnte die Sonne wohl zu einer anderen Zeit oder wohl gar nicht zum Vorschein kommen.

Wenn die *Beständigkeit* wirklich allgemein und durchgängig ist, wie z. B. dass der Mensch so lange lebt, so lange sich Blut in seinen Adern bewegt, so kann man, allerdings ohne Gefahr eines Irrthums, das *Beständige* mit dem *Nothwendigen* verwechseln; aber man darf es keineswegs in dem Falle thun, wo wir aus Mangel an Kenntniss, aus Mangel an vollständiger Beobachtung, zweifelhaft sind, ob sich das, was sich zwar oft bey einem Dinge zeigt, auch immer bey demselben findet.

## Nr. 4.

## Nothwendiges, zufälliges Wesen.

*Nothwendiges Wesen* heisst jenes, dessen Nicht-Existenz absolut unmöglich ist. *Zufälliges Wesen* jenes, das auch nicht existiren kann. Hierauf beziehen sich folgende Sätze:

1) *Ein nothwendiges Wesen (ens necessarium) muss den Grund von seiner Existenz in sich selbst haben, ein ens a se seyn.*

Alles, was ist, hat einen zureichenden Grund; also auch das nothwendige Wesen. Dieser Grund nun kann bey dem nothwendi-

gen Wesen nicht in einem andern Wesen liegen; denn da hienge seine Existenz von diesem ab, es könnte auch nicht seyn, es wäre zufällig. Wenn demnach ein nothwendiges Wesen existirt, so muss es den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, folglich ein ens a se seyn.

2) *Das zufällige Wesen (ens contingens) ist wesentlich abhängig in seinem Seyn, existirt daher nur hypothetisch nothwendig.*

Ein zufälliges Wesen ist jenes, das auch nicht existiren kann; sein Seyn ist also durch ein anderes begründet. Es ist mithin von diesem in seinem Seyn wesentlich abhängig, folglich existirt es bedingt, d. i. hypothetisch.

### Nr. 5.

### Naturnothwendigkeit, verständige und blinde.

Eine *Nothwendigkeit*, die aus deutlich erkennbaren Gesetzen hervorgeht, heisst *verständige Nothwendigkeit.* So ist es eine *verständige Nothwendigkeit*, dass ein thierischer Körper sich nach und nach abnützt; wir können die Gründe davon deutlich angeben, z. B. die Reibung seiner Theile; es ist eine verständige Nothwendigkeit, dass der Lasterhafte nicht innerlich glücklich ist; denn er gehet mit dem Bewusstseyn herum, dass er das Sittengesetz, die Vernunft, die Menschenwürde verachte, und daraus entstehen Vorwürfe, die ihn innerlich peinigen.

Der *verständigen Nothwendigkeit* stehet die *nicht verständige*, die *blinde*, *das Schicksal* (fatum) entgegen.

### Nr. 6.

### Vom Schicksal (fatum).

Unter *Schicksal* versteht man eine bestimmte

unvermeidliche Nothwendigkeit der Begebenheiten, Ereigniſſe und Veränderungen, ohne ſie aus deutlich erkennbaren Geſetzen herleiten zu können. — Eine ſolche *blinde Nothwendigkeit* beſtehet vor der Vernunft keineswegs, wie wir bald deutlich ſehen werden.

Die Alten hatten verſchiedene Arten des *Schickſals.* Die Geſchichte der Philoſophie nennet uns vorzüglich das *aſtrologiſche*, *ſtoiſche*, *türkiſche* und *atheiſtiſche Schickſal.*

Das *aſtrologiſche*, auch *mathematiſche Schickſal*, das bey den *Chaldäern*, *Egyptiern* und *Ethiopiern* im Schwunge war, lehrte vorzüglich eine nothwendige Beſtimmung der menſchlichen Handlungen, und alles deſſen, was dem Menſchen widerfährt. Jeder Menſch hatte nach dieſer Lehre ſein Geburtsgeſtirn, das ihn regieren und zu allem beſtimmen ſollte; ein Geſtirn, das an allem Urſache iſt, was immer dem Menſchen begegnet, ſo zwar, daſs er keine Empfindung, keine Vorſtellung haben, keinen Willensakt aus eigener Kraft üben, und keinen Schritt thun könne, der nicht in dieſem Geſtirn ſchon von Ewigkeit verzeichnet ſey. Durch dieſes Geſtirn, das ſeinen Einfluſs beſtändig auf den Menſchen äuſsert, ſollten die Götter, oder der oberſte Gott, die Gedanken in jedem Menſchen entſtehen machen, und ſeinem Willen diejenige Richtung geben, welche der Endzweck des Ganzen erfordert. — Ein ſolches Geſtirn hatten nicht nur einzelne Menſchen, ſondern auch ganze Völkerſchaften und Länder, jedes einzelne Thier, jede Pflanze, jeder Stein.

*Sextus Empirikus* berichtet uns, es ſey eine ſolche Vereinigung zwiſchen den irdiſchen und himmliſchen Dingen, nach der Meinung der Chaldäer, daſs jene durch dieſer ihren Einfluſs beſtändig müſsten erneuert werden, und habe auch nach ihrer Lehre kein Menſch einen andern Sinn, als der Vater der Götter und Menſchen ihnen täg-

lich eingäbe. — Es ist beynahe unglaublich, wie weit sich hierin der menschliche Verstand verirrte, und unbegreiflich gewissermassen, wie diese Lehre so viele Anhänger erhalten, und selbst unter den Christen Anhänger finden konnte. — Unter den Heiden wimmelte es von Wahrsagern aus den Gestirnen, und Philosophie und Christenthum konnten es nicht hindern, dass sich diese Brut fast bis auf unsere Zeiten fortpflanzte. Es ist erstaunlich, was sich Eigennutz und Habsucht nicht alles erlaubten, und welchen Unsinn Vorurtheile und Unverstand nicht ausbrüten, und in Gang bringen. Diess sind die Ursachen, welche machten, dass sich diese Lehre so lange erhielt. Uebrigens aufgeklärte Nationen, so wie Völker, die in der Unwissenheit stacken, fürstliche Höfe, Paläste der Grossen und Mächtigen, so wie die Wohnungen der Bürger und die Hütten der Armuth, Gelehrte und Ungelehrte, glaubten festiglich, dass Sterne und Planeten die Schicksale der Menschen bestimmen, und die Natur der übrigen Dinge und die Veränderungen derselben in ihrer Gewalt haben. Kinder, die unter den Zeichen der *Venus*, des *Merkurius*, des *Mars*, das Tageslicht erblickten, hatten dadurch schon die Nativität gestellt, dass sie schön, zur Liebe geneigt, reiselustig, kaufmännisch gesinnt, diebisch, neidisch, habsüchtig, kriegerisch, heldenmüthig, tapfer und grausam seyn werden. Denn man hielt dafür, dass *Venus* der Schönheit und Liebe, *Merkurius* der Kaufmannschaft, der Handlung, der Gewinn- und Habsucht, *Mars* dem Kriege, der Tapferkeit, *Saturnus* dem hohen Alter u. s. w. vorstehen, und diese Eigenschaften also auch auf diejenigen Subjekte übertragen, die unter ihrem Regimente gebohren werden. — *Sterndeuter*, insgemein *Sterngucker* genannt, Astrologen, eine eben so ehrwürdige Zunft, wie die Augurn und Haruspices der Alten, Nativitätsteller und Wahr-

ſager, aus der Hand (Chiromantiſten) gab es überall, und man bezahlte ſie reichlich dafür, daſs ſie die Menſchen berückten, und Unſinn, Vorurtheile und Aberglauben weit und breit herrſchend machten. Wir haben noch ſogar aus neueren Zeiten, ſelbſt in Deutſchland, Proben von dieſer Lehre des Unverſtandes aufzuweiſen; ich meine jene Kalender, wo es Schwarz auf Weiſs zu leſen war, welche Influenz dieſer oder jener Planet auf den Neugebohrnen habe, an welchen Tagen es gut oder nicht gut ſey, eine Frau zu nehmen, Ader zu laſſen, Kontrakte abzuſchlieſsen und einzugehen u. dgl., welche Tage mit Unglück drohen, an welchen man auf ſeiner Huth ſeyn müſſe. Zur Widerlegung dieſes Unſinns brauche ich wohl keine andern Gründe anzuführen, als folgende wenige Bemerkungen:

1) Hienge das Schickſal der Menſchen von dem Einfluſſe der Geſtirne ab, beſtimmten ſie unſern Willen und die Handlungen, ſo wäre es um alle Moralität gethan, alle Imputation fiel hinweg, Tugend und Laſter wären Undinge, und Gott die Grundurſache des Unglücks und Verderbens ſo vieler Menſchen.

2) Die Planeten als lebloſe Körper können keine moraliſchen Eigenſchaften haben, alſo auch ſolche nicht den Menſchen mittheilen.

3) Daſs ſie, die Planeten, mit der Erde, alſo auch mit den Bewohnern derſelben, im Zuſammenhange ſtehen, und nach Maſsgabe ihrer weitern oder näheren Entfernung auf uns und die Dinge um uns her einflieſsen, das iſt allerdings wahr; aber nur muſs man dieſen Zuſammenhang und Einfluſs nicht anders nehmen, und nicht mehr darin ſuchen, als die Natur lebloſer Körper geſtattet, und bey dieſen ſo weit von uns entfernten Welten möglich iſt. Die Sonne erwärmt die Erde, erleuchtet ſie, macht Pflanzen und

Thiere gedeihen. Der Mond erhellet das Dunkel der Nacht, wirket auf die Oberfläche der Wässer, und wird Ursache der Ebbe und Fluth u. s. w. Dergleichen Wirkungen können wir wohl den Planeten auf die Erde zuschreiben, aber keineswegs einen moralischen Einfluss derselben auf den Menschen annehmen, und behaupten, dass ihnen unser Wohl und Weh untergeordnet sey.

Das *Stoische Schicksal* bestand in der Lehre, dass alles, was geschehen ist, geschieht, und geschehen wird, sowohl in der physischen als moralischen Welt, unbedingt nothwendig geschehe und erfolge. Vermöge dieser Lehre ist jedes Sonnenstäubchen einem absolut nothwendigen Wirken unterworfen, dem zufolge es gerade zu dieser Zeit diese und keine andere Bewegung machen muss. Vermöge dieser Lehre muss das Blatt am Baume gerade jetzt so zittern als es zittert, muss in dem ganzen Weltall, wie in einer Maschine, alles auf eine unwandelbar bestimmte Art in einandergreifen, muss der Mensch jetzt gerade diese und keine anderen Empfindungen, Vorstellungen und Entschlüsse haben, gerade diese und keine andere Handlung verrichten. Ich kann meine Hand nicht anders bewegen, als ich sie jetzt bewege, keine andere Miene annehmen, als die ich jetzt habe, keine andern Gedanken unterhalten, und nichts anders verrichten, als was ich gerade jetzund denke und verrichte.

Die Falschheit dieser Lehre ist leicht zu zeigen.

1) Es giebt keine absolute, sondern nur eine hypothetische, bedingte, Nothwendigkeit in dem Weltganzen; denn *erstlich* sind die Kräfte der Materie, als deren wesentliche Eigenschaft, wie die Materie selbst, leblos. Wenn nun die leblose Materie selbst nicht nothwendig wirklich ist, sondern von ei-

nem andern um eines andern willen hervorgebracht ſeyn muſs, ſo ſind auch derſelben Kräfte oder Natur auf gleiche Weiſe, um der Lebendigen willen hervorgebracht, folglich bedingt; mithin iſt auch ihre Wirkſamkeit bedingt. *Zweytens* ſind die Kräfte jedes Dinges in den kleinen ſowohl als groſsen Welttheilen, von dem Verhältniſſe der Kräfte ihrer Nachbarn abhängig. Wenn nun dieſe Abhängigkeit ohne Ende in einem fortgehen ſollte, ſo wäre eine äuſsere Abhängigkeit der ganzen Natur da, die doch von Nichts auſser der Natur abhienge, und ſich auf Nichts gründete. Es muſs alſo eine höhere Kraft auſser der Welt und Natur ſeyn, von welcher ſie abhängt, und ſo iſt ſie nicht ſchlechterdings nothwendig.

2) Ein unwiderſtehliches Gefühl ſagt uns, daſs wir uns nach Willkühr entſchlieſsen können, daſs wir nicht ſchlechthin dieſe und keine anderen Vorſtellungen unterhalten, gerade ſo und nicht anders handeln müſſen; daſs wir uns ſelbſtthätig zu dieſer oder jener Handlung beſtimmen können.

3) Zeiget die Erfahrung deutlich, daſs die Begebenheiten in der Natur ſich nicht immer an unwandelbare Geſetze binden, daſs es der Natur zuweilen beliebt, von ihrer gewöhnlichen Weiſe abzuweichen, und ſich ſogenannte Naturſpiele zu erlauben. Wir haben dergleichen Beyſpiele in der Bildung der Mineralien und Foſſilien, an den Miſsgeburten der Pflanzen und des Thierreichs, wo man offenbar ſieht, daſs die plaſtiſche, bildende Natur Ausnahme von der Regel macht. In der Atmosphäre ereignen ſich oft Veränderungen, die der Vorherſagungen der Aſtronomen ſpotten. Alles Beweiſe, daſs die Natur keiner *eiſernen fatalen Nothwendigkeit unterliege.*

Das *türkische* oder *mahumedanische Schicksal* ist eine herrschende Religionslehre bey den Mahumedanern, der zufolge sie behaupten, es sey einem jeden ein gewisses Lebensziel gesetzt, welches weder zu verlängern noch zu verkürzen stünde, es sey einem jeden schon von Ewigkeit her bestimmt, was ihm widerfährt, keiner könne dieser Bestimmung ausweichen, u. s. w.

Der Grund, den wir schon angeführet haben, dass der *Fatalismus* auf die Ungereimtheit führe, dass Gott der Urheber des Bösen sey, dass dabey alle Moralität hinwegfalle, verbunden mit dem Grunde, dass bey einer solchen Vorherbestimmung die Freyheit des Willens, die wir doch fühlen, zum Undinge werde, und der Mensch den Charakter der Menschheit — die *Vernunft* — verliere, indem er bloss maschinenmässig handelte, widerlegen diese Lehre der Muhamedaner. Was insbesondere das dem Menschen bestimmte Lebensziel, und die Lehrmeinung betrifft, dass solches weder verlängert noch verkürzet werden könne, so brauchen wir uns nur aller der Dinge zu erinnern, die das Leben wirklich verkürzen, den Jüngling zum Greise machen, und ihn auf diese Art früher, als es nach dem ungestörten Laufe der Natur geschehen seyn würde, zum Grabe führen, so wie derjenigen Dinge, von deren Benützung allerdings ein hohes Alter abhängt, und die beyde in unserer Gewalt stehen.

Das *atheistische Schicksal* nimmt die Welt als ewig an, behauptet, sie habe den zureichenden Grund ihres Daseyns in sich selbst, und sey daher alles in derselben absolut nothwendig.

Es ist unsinnig, die Welt als von sich selbst und durch sich selbst existirend anzunehmen; denn wir sehen ja offenbar, dass ein Ding das andere hervorbringt, und in jeder Reihe subordinirter Ursachen eine letzte, mithin auch eine letzte Grundursache von dem Ganzen, die

keine Wirkung mehr ist, angenommen werden muſs.

Die Welt ist veränderlich, und dieſs könnte ſie unmöglich ſeyn, wenn ſie den zureichenden Grund in ſich ſelbſt hätte. Wir finden überdieſs in der Welt vernünftige Zwecke, dieſen Zwecken entſprechende Mittel, und einen Plan voll Weisheit. Nothwendig müſſen wir hieraus ſchlieſsen, daſs ſie von einem verſtändigen Weſen abhängig ſey, und alſo keiner blinden Nothwendigkeit unterworfen ſeyn könne.

Ueberhaupt iſt die ganze Lehre vom Schickſal ein Scandal der Vernunft, ſtehet mit den Vollkommenheiten eines unendlichen Geiſtes im Widerſtreite, verträgt ſich mit der Freyheit des Menſchen nicht, ſchlägt alle Moralität zu Boden, und zeuget deutlich von der ehemaligen Finſterniſs des Verſtandes.

## Nr. 7.

## Vom Zufall oder Ohngefähr (Caſus).

Wenn die Meinung vom *Schickſale* alle Veränderungen in der Welt nothwendig zuſammenkettet, ſo reiſſet ſie eine andere Meinung wieder ganz von einander, und dieſe iſt die berüchtigte Meinung der Alten und auch einiger Neuern vom *Ohngefähr* oder *Zufall*, der zufolge man behauptet, daſs keine Veränderung in der Welt vorbereitet werde, daſs nichts ſeine beſtimmten Urſachen habe, daſs kein verſtändiges Weſen Theil an der Welt nehme. Ein ſolcher Zufall, den vorzüglich *Epikur* gelehrt hat, iſt ſchlechthin unmöglich.

Der Grund aller möglichen Erfahrung liegt in der Sinnen- und Verſtandesnatur. Es äuſsern ſich aber der Sinn und der Verſtand nach beſtimmten Geſetzen. Es iſt alſo die Exiſtenz eines jeden erkennbaren Dinges in der Natur nur unter der

Bedingung beſtimmter Geſetze erkennbar. Es kann alſo in der Natur keinen blinden Zufall geben; denn ſonſt wäre Etwas Erfahrbares möglich, das doch ſchlechterdings unerfahrbar wäre, welches ſich doch offenbar widerſpricht.

## Nr. 8.

## Quelle des Fatalismus.

Aber worin hat denn wohl der *Fatalismus*, oder die Lehre vom *Schickſale*, die ſich ſo lange bey ſo vielen Nationen erhielt, und ſelbſt an übrigens gebildeten Männern Anhänger fand, ihren Grund? Vielleicht irren wir nicht, wenn wir ihn in dem Mangel der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt ſuchen. Es war eine Zeit, wo man alles beſſer, als ſein eigenes Ich kannte, wo man es gänzlich vernachläſſigte, in ſein Inneres zu blicken, und den Geſetzen des Empfindens und Denkens nachzuſpüren. Das menſchliche Herz verbirgt ſich nur zu oft vor ſich ſelbſt, und da geſchieht es leicht, daſs der Menſch die geheimen Triebfedern und Beweggründe, durch welche er gelenket wird, nicht bemerkt, und ſich überredet, als wäre er von einer fremden Gewalt beſtimmt worden zu dem, was er nur ſelbſt und von ſich ſelbſt that. Einem ſolchen Wahne ergiebt er ſich beſonders leicht, wenn er dadurch ſeinen Fehler entſchuldigt zu haben glaubt; denn nur gar zu gern ſchieben wir die Schuld von uns hinweg, und klagen die Zeiten, die Sterne und den Mond an, um nur unſchuldig zu ſcheinen, und mit der Eigenliebe gut Freund zu bleiben.

## Nr. 9.

## Das Ohngefähr, Zufall, im Sprachgebrauche.

Man ſpricht ſehr oft, dieſs oder jenes ſey

von *Ohngefähr*, ſey ein bloſser *Zufall*. Aber hier verſtehet man unter *Ohngefähr* und *Zufall* nichts anderes, als ſolche Ereigniſſe, deren Urſachen man nicht kennet, die wider unſer Vermuthen erfolgt ſind, die aus verborgenen, von uns jedoch nicht vorhergeſehenen, nicht freywillig veranſtalteten Urſachen herrühren. Und in dieſem Verſtande läſſet ſich gegen *Ohngefähr* und *Zufall* nichts einwenden. In dieſem Verſtande geſchieht unſtreitig ſehr viel *von Ohngefähr*; denn der Menſch, der nur einen kleinen Theil des Ganzen, und den oberflächlich kennet, übergehet ſehr viele Urſachen, die auſser ihm und in ihm wirkſam ſind.

# II.

# *Metaphysik des Uebersinnlichen;*

oder:

# *höhere Metaphysik.*

## §. 23.

## Begriff der Metaphysik des Uebersinnlichen.

Die *Metaphysik des Uebersinnlichen* ist das reine Vernunftsystem von demjenigen, was kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, dem in der sinnlichen Welt kein Gegenstand correspondirt, was alle Erfahrung übersteigt.

## §. 24.

## Inhalt dieser Wissenschaft.

Die alle Erfahrung übersteigenden Gegenstände sind:

1) Das *Ich*, *Seele*.
2) Die *Objektenwelt* überhaupt als Gegenstand der Vernunft, a priori erkennbar.
3) *Gott*.

## §. 25.

## Eintheilung.

Die Metaphysik des Uebersinnlichen zerfällt daher in *drey Hauptlehren*, nämlich:

1) in die Lehre der Seele — *rationale Psychologie*,

2) in die Lehre von der Welt überhaupt — *rationale Cosmologie*, und
3) in die Lehre von Gott — *rationale Theologie*.

## A.

## *Rationale Pſychologie.*

### §. 26.

### Begriff dieſer Lehre.

Die rationale *Pſychologie* iſt ein Syſtem der Vernunfterkenntniſſe von der menſchlichen Seele — (vom Ich).

Wir nennen ſie *rational* im Gegenſatze mit der *empiriſchen Pſychologie*, als welche die Aeuſſerungen der menſchlichen Seele, in ſo fern ſie in der Erfahrung gegeben ſind, auf Grundſätze zurückführet, und methodiſch in einem Syſteme darſtellet, indeſs die *rationale Pſychologie* bloſs die Lehren aufſtellt, welche die philoſophirende Vernunft in Anſehung der Seele und ihrer Vermögenheiten und Kräfte, abgeſehen von der Erfahrung, liefert. Zwar ſchmieget ſie ſich auch an die Erfahrung, aber immer nur in ſo fern, als die Erfahrung dazu dient, die Erkenntniſs unſers Ichs a priori aufzuklären.

### §. 27.

### Bewuſstſeyn.

Die Natur gehet in Allem Stufenweiſe zu Werke, von geringerer Vollkommenheit zur gröſsern; *Empfindung* iſt das Erſte am Menſchen, eine Zeitlang bleibt er innerlhalb dieſer Schranke, er fühlet, ohne ſich von dem, was ihn fühlen macht, zu unterſcheiden. Doch auch dieſer Zeitpunkt rückt heran; das Ich erkennet ſich ſelbſt, der Menſch unterſcheidet ſich von an-

dern Dingen, vom Nicht-Ich, wird ſich *ſeiner bewuſst*.

§. 28.

## Willkührliches, unwillkührliches Bewuſstſeyn.

Wir können nach Belieben in uns Vorſtellungen hervorbringen, ſie vermehren oder vermindern, ſie ſo oder anders zuſammenſetzen, jetzt uns einen Satyr, bald wieder einen Faun vorſtellen, jetzt ein Eldorado, bald wieder ein Thal voll Jammer und Elend zum idealen Daſeyn bringen. Wir ſind uns deſſen bewuſst, und dieſes Bewuſstſeyn iſt es, das wir das *willkührliche* nennen.

Aber es giebt auch Vorſtellungen, die wir uns nothwendig machen müſſen, die unabhängig von der Willkühr ſich uns aufdringen, die wir nicht umhin können, eine gewiſſe Zeit hindurch zu unterhalten. — Ein Feuerfunke fällt auf meine Hand, und ich habe die Vorſtellung vom Schmerze, ich mag wollen oder nicht. Ein Stückchen Zucker zerflieſst auf meiner Zunge, und ich kann nicht anders, ich muſs die Vorſtellung vom Süſsen haben. *Das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen nenne ich das unwillkührliche.*

§. 29.

## Folgerungen aus dem willkührlichen und unwillkührlichen Bewuſstſeyn.

Das Bewuſstſeyn von Vorſtellungen, die wir nach Belieben hervorbringen, giebt den Stoff zur *innern Erfahrung*, und weiſet auf ein Etwas in uns hin, das dieſes Vermögen hat. Wir nennen dieſes Etwas — *Ich* — *Seele*, von deren Daſeyn uns der *innere Sinn*, die *innere Erfahrung* unterrichtet.

Das Bewufstseyn von Vorstellungen, die wir nothwendig machen müssen, also das unwillkührliche Bewufstseyn, liefert den Stoff zur *äussern Erfahrung*, und weiset auf ein Etwas ausser uns hin, das dem Ich die Nothwendigkeit auflegt, Vorstellungen zu machen. Wir nennen dieses Etwas *Nicht-Ich*, *Gegenstand*, von dessen Daseyn uns der *äussere Sinn*, die *äussere Erfahrung* unterrichtet.

Es giebt also in uns eine *Seele*, ein *Ich*, und ausser uns *Nicht-Ich*, *Gegenstände*.

## §. 30.
## Begriff von der Seele.

Die Seele kann willkührlich Vorstellungen hervorbringen, und sie muss auch Vorstellungen machen. In beyden Fällen ist sie sich dieser Vorstellungen bewufst. Sie ist also das *Subjekt des Bewufstseyns in uns*.

## §. 31.
## Psychologischer Materialismus.

Aber, frägt man, ist dieses Subjekt, das wir *Seele* nennen, eine *materiale* oder *geistige Substanz?* Wir haben schon in der Einleitung in die gesammte Philosophie gezeigt, dass die Philosophen hierüber nicht einerley Sinnes sind. Ein Theil behauptet, die Seele sey von der Materie nicht verschieden, sie sey zusammengesetzt wie diese, ausgedehnt wie diese, nehme wie diese auch einen Raum ein. Man nennet diese Lehre den *psychologischen Materialismus*, dessen Vertheidiger sich folgender Scheingründe bedienen:

1) Es kann nicht erwiesen werden, dass die Seele eine Substanz sey; also kann auch nicht bewiesen werden, dass sie eine einfache immaterielle Substanz sey. Dass nicht er-

wiesen werden könne, die Seele sey eine Substanz, diess will man dadurch ausser Zweifel setzen, dass man sagt: Die Vorstellung vom Ich, Seele, ist eine ganz leere, gehaltlose Vorstellung, und im Grunde gar kein Begriff, sondern ein bloßes Bewusstseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich wird nichts weiter vorgestellet, als ein transcendentales Subjekt der Gedanken = X, welches nur durch die Gedanken erkannt wird, die seine Prädikate sind, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben, und also auch nicht erweisen können, dass es als Substanz, mithin nicht als Prädikat, das wir nur im Bewusstseyn für ein Subjekt halten, existire.

2) Wäre die Seele immateriell, so wären Seele und Leib ganz heterogene Dinge, und dann könnte zwischen ihnen keine Wechselwirkung Statt finden. Nun kann man aber diese nicht läugnen, also kann auch die Seele nicht immateriell seyn.

3) Nimmt man die Seele als immateriell an, so ist sie einfach, d. h. man muss verneinen, dass sie zusammengesetzt sey. Das Prädikat Immaterialität ist also Verneinung. Eine Verneinung kann man sich aber nur durch die entgegengesetzte Bejahung denken, sie mithin auch nur bey jenen Gegenständen brauchen, von denen die Zusammensetzung gedacht werden kann. Dergleichen Gegenstände jedoch sind nur äussere Erscheinungen, und da die Seele keine äussere Erscheinung ist, so kann also auch in Ansehung ihrer von keiner Verneinung die Rede seyn, folglich auch von keiner Einfachheit oder Immaterialität.

4) Keine einfache Substanz kann einen Raum einnehmen; behauptet man nun, eine ein-

fache Seele wohne im Körper, ſo behauptet man zugleich damit, daſs ſie einen Raum einnehme, und hebet durch dieſe Behauptung die Einfachheit wieder auf.

5) Eine immaterielle, einfache Seele hat keine Ausdehnung, Figur, Gröſse u. ſ. w. Mangeln ihr dieſe Beſtimmungen, ſo iſt ſie ſo viel als nichts, ſo viel als ein mathematiſcher Punkt.

## §. 32.

## Widerlegung.

Es iſt nicht zu läugnen, daſs die angeführten Gründe des Materialiſten einigen Schein für ſich haben; aber eben darum iſt es nothwendig, ſie in ihrem Nichts darzuſtellen.

1) Wenn der Materialiſt ſagt, man könne die Subſtanzialität der Seele nicht erweiſen, und alſo auch von ihrer Immaterialität nicht ſprechen, weil die Vorſtellung Seele eine ganz inhaltloſe, leere Vorſtellung ſey, die weder ein Begriff genannt werden könne, und als = X angeſehen werden müſſe, ſo antworten wir hierauf: Das Bewuſstſeyn iſt die höchſte Handlung (actio) des Ich, und das Vorſtellen ſeine höchſte Funktion (actus). Das Ich iſt alſo Ich durch die Handlung des Vorſtellens, mithin durch ſich ſelbſt geſetzt. Die Setzung eines Dinges auſser dem Denken heiſst Daſeyn. Mithin hat das Ich ein Daſeyn für ſich, iſt etwas Selbſtſtändiges. Es denket ſich als Ich, es unterſcheidet ſich alſo auch von jedem andern Objekte, und hat objektives, reales Daſeyn. Es iſt ferner immer das denkende Ich; ich bin in meinem Denken immer das denkende Subjekt, und denke mich mit dem Prädikate, daſs ich Vorſtellungen habe. Das Ich iſt daher kein Begriff, der als

Prädikat irgend ein Objekt beſtimmen könne. Das Ich iſt alſo etwas Beharrliches, ein beharrliches Subjekt ſeines wandelnden Denkens. Was nun für ſich ein Daſeyn, ein objektives reales Daſeyn, Beharrlichkeit und Prädikate hat, dieſs iſt *Subſtanz*. Wir haben es vom *Ich*, *Seele* erwieſen: Alſo iſt das *Ich* (*Seele*) eine Subſtanz, die wir *objektiv*, durch *Vernunftbegriffe*, mithin als *Noumenon* erkennen, ohne uns zu vermeſſen, ſie als Ding an ſich zu beſtimmen. Ferner: Die Seele iſt ſich ſelbſt bewuſst, daſs ſie ein fortdauerndes Weſen ſey, welche alle Veränderungen, die mit ihr vorgehen, aufnimmt, und in dem gegenwärtigen Zuſtande ihre vergangenen Zuſtände ſieht, mithin ſich ſelbſt in den Veränderungen erkennet, noch immer eine und dieſelbe zu ſeyn, die ſie in verſchiedenen vorigen Zeiten war. Die Seele iſt alſo keine bloſse veränderliche Beſchaffenheit eines andern Dinges, ſondern eine *Subſtanz*, die ein Vermögen des Bewuſstſeyns von ihren verſchiedenen Zuſtänden hat.

2) Wenn der Materialiſt behauptet, daſs Leib und Seele nicht in Wechſelwirkung ſtehen könnten, wenn die Seele immateriell wäre; ſo können wir nicht umhin, dieſen Schluſs für übereilt zu erklären. Denn daraus, daſs wir nicht begreifen, wie etwas Immaterielles auf den Leib, als etwas Materielles, und wie etwas Materielles auf die Seele, als etwas Immaterielles, wirken könne, daraus, ſage ich, folget noch keineswegs, daſs dieſe Wechſelwirkung unmöglich ſey. Ich begreife etwas nicht, alſo iſt es unmöglich; iſt ein Schluſs, den keine Logik billigen kann. Nur ſo viel folget hieraus, daſs wir es bis jetzt noch nicht wiſſen. Indeſſen laſſen ſich in Anſehung dieſes Punktes nicht ganz un-

wahrſcheinliche Hypotheſen aufſtellen, und man hat noch die Unmöglichkeit nicht dargethan, daſs keine derſelben Wahrheit Gewiſsheit werden könne. — In der empiriſchen Pſychologie werden wir über dieſen Gegenſtand ausführlicher handeln.

3) Wenn wir ſagen, die Seele ſey Etwas, daſs keine Theile hat, ſo denken wir uns allerdings eher eine Zuſammenſetzung, welche jedoch durch die Negation aufgehoben wird, und das widerſpricht den Denkgeſetzen keineswegs; denn dieſe erlauben ja, ſelbſt etwas Falſches einſtweilen anzunehmen, um auf dieſem Wege der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Der dritte Grund des *Materialiſten* heiſst alſo im Grunde nichts, iſt ein bloſs ſophiſtiſcher Kunſtgriff.

Aber doch wäre noch dem *Materialiſten* eine Ausflucht offen, er könnte ſagen, wie er es auch ſchon oft, zum Scandal der Vernunft, geſagt hat: „Wie kann in einem einfachen, immateriellen Subjekte, *wie die Seele*, die Vorſtellung von zuſammengeſetzten Dingen, von Ausdehnung, Gröſse, Figur und dergl. Statt finden?" Hierauf erwiedern wir insbeſondere: Die Vorſtellung ſelbſt iſt ja *nichts Materielles;* die Vorſtellung von der Ausdehnung, Gröſse, Figur u. ſ. f. iſt ja nicht die Gröſse, die Ausdehnung, die Figur ſelbſt. Es iſt ja nicht nothwendig, daſs das Subjekt der Vorſtellung eben die Natur habe, welche das Objekt hat. Noch mehr: wenn ich ſchlieſse: Die Seele hat Vorſtellungen von materiellen, ausgedehnten Dingen; alſo muſs ſie ſelbſt materiell, ausgedehnt ſeyn, ſo kann ich ja mit eben dieſem Rechte ſchlieſsen, daſs ſie einfach, immateriell ſeyn müſſe, weil ſie ſich ebenfalls einfache, immaterielle Dinge vorſtellet. Die Inkonſequenz des erſten

Schlusses siehet man also offenbar; denn auch der letzte giebt keine consequente Folge.

4) Wenn der Materialist aussagt, keine einfache Substanz könne einen Raum einnehmen, folglich auch die Seele nicht, so hat er allerdings Wahrheit gesprochen, die ihm aber zu seiner Absicht nicht im geringsten nützt; denn die einfache Seele äussert nur im Körper ihre Kraft, ohne deswegen einen Raum einzunehmen, und Kraft kann wohl eine Substanz an einem Orte äussern, ohne diesen Ort selbst einzunehmen, wie z. B. Gott, der durch seine Kraft allenthalben wirkt, und doch nirgend räumlich gegenwärtig ist.

5) Auch zu einem mathematischen Punkte philosophirt der Materialist die einfache Seele nicht; denn sie ist ja eine Substanz, folglich ein Subjekt, von dem Kräfte prädicirt werden müssen, also ein reales Etwas.

Mehrere Gründe der Materialisten, und unsere Antworten darauf, werden wir am gehörigen Orte, in der *empirischen Psychologie*, anführen.

## §. 33.

## Rationale Gründe für die Immaterialität der Seele.

Wir hätten nur halbe Arbeit gethan, wenn wir bey der Widerlegung der Gründe, die der *Materialismus* für sich anführt, stehen blieben; wir müssen noch mehr leisten; wir müssen bis zur Beruhigung darthun, dass die *Seele*, das *Ich*, *immateriell* sey, und seyn müsse. Unsere diessfälligen Gründe lauten also:

1) Die Materie, und ihre Veränderungen, erscheinen nur dem äussern Sinne; sie sind anschaulich, wahrnehmbar im Raume. Die Veränderungen der Seele hingegen, d. i. ihre Vorstelluugen, können nur von dem innern

Sinne gefaſst werden, ſie ſind unanſchaulich, nicht wahrnehmbar im Raume. Wäre nun die Seele materiell, ſo müſten ſich die Vorſtellungen derſelben auch im Raume anſchauen laſſen, und Objekte des äuſsern Sinnes ſeyn. Da ſie aber dieſes offenbar nicht ſind, ſo folgt, daſs ihr Subjekt immateriell ſeyn muſs. Denn Subſtanzen an und für ſich erkennen wir nicht, ſondern bloſs ihre Accidenzien. Wenn nun die Accidenzien ganz heterogener Art ſind, ſo muſs unſer Verſtand auch die Subſtanzen, ſo fern ſie durch die Accidenzien erſcheinen, als heterogen denken.

2) Jede Materie iſt träge, nicht fähig, durch eigene Kraft zu handeln, ſich zu beſtimmen, hat keine Selbſtthätigkeit. Die materielle Seele müſste alſo auch dieſem Geſetze unterliegen. Dieſs aber widerlegt das Bewuſstſeyn; es belehrt uns, daſs unſer Ich ſelbſtthätig iſt, daſs es aus eigener Kraft wirke, ſich unabhängig von äuſseren Urſachen zum Handeln beſtimme. Unſer Ich kann alſo nicht Materie ſeyn.

3) Das Bewuſstſeyn läſſet ſich unmöglich als vertheilt, und ausgebreitet denken. Es muſs alſo etwas ganz Einfaches und Untheilbares ſeyn; und iſt es das, ſo kann es nicht anders vorhanden ſeyn, als in einem Subjekte, welches ſelbſt untheilbar, genau eins, und einfach iſt.

4) Wenn die Seele materiell wäre, ſo müſste man zulaſſen, daſs alles Vorſtellen, alles Denken in Bewegungen beſtehe, man müſste zulaſſen, daſs eine Bewegung der Begriff, die andere die Vorſtellung deſſelben ſey. Dieſs aber läſſet ſich von bloſsen Bewegungen keineswegs behaupten; denn die Bewegungen ſind entweder einander ähnlich, oder unähnlich: iſt das *Erſtere;* ſo kann nicht eine

der Begriff, die andere ſeine Vorſtellung ſeyn; es wird immer derſelbe Begriff bleiben, und nur wiederhohlt werden. Iſt das *Letztere*, ſo ſind dieſe unähnlichen Bewegungen in Einem, oder in mehreren (zwey) Theilen der Materie anzutreffen: *Jenes* iſt unmöglich, denn Ein Theil der Materie kann ſich nicht zugleich auf verſchiedene Art bewegen; und unmöglich iſt auch das *Andere;* daſs nämlich die unähnlichen Bewegungen des einen Theils, von den unähnlichen Bewegungen des andern Theils vorgeſtellt werden ſollten; denn ſtellte ſich der eine Theil das vor, was in dem andern vorgienge, ſo müſste auch jeder derſelben Selbſtbewuſstſeyn haben, und da hätten wir mehrere *Ich* in uns, welches ungereimt iſt.

Eigentliche empiriſche Beweiſe für die Immaterialität der Seele kommen in der *empiriſchen Pſychologie* vor.

## §. 34.

## Der ſubtile Materialismus.

Es giebt noch eine feinere Art von *pſychologiſchen Materialiſten*, welche wähnen, die Seele beſtehe in weiter nichts, als in dem Reſultate der harmoniſchen Wirkungen des organiſchen thieriſchen Körpers; oder ſie ſey bloſs das Leben des Körpers, das aus der Zuſammenordnung ſeiner Theile entſpringt. — Dieſe Art Materialiſten machen eigentlich die Seele zu Nichts; und nach ihrer Lehre verſchwindet ſie, alsbald die körperlichen Theile aus ihrer Zuſammenordnung geſetzt, und die harmoniſchen Wirkungen der thieriſchen Organiſation zerſtöret ſind. Sie läugnen alſo die Selbſtſtändigkeit der Seele, und ihre vom Körper ſelbſt verſchiedene Wirklichkeit bloſs auf eine ſubtilere Art.

## §. 35.
## Widerlegung.

Es ist eine offenbare Sache, daſs eben das, was sich in uns bewuſst ist, und will, auch dasselbe ist, was unsern Körper in tausenderley Fällen beweget, und regieret. Wäre nun die Seele weiter nichts, als das Resultat von den vereinigten verhältniſsmäſsigen Wirkungen der Organisation, oder wäre sie kein wirkliches von der Organisation selbst verschiedenes Wesen; so wäre es unbegreiflich, wie eine bloſse Erscheinung, wohinter nichts Reelles ist, die nichts Reelles zum Grunde hat, doch reelle Veränderungen hervorbringen, und also eine Kraft äuſsern sollte. Die Seele kann daher kein bloſses Resultat, und keine leere Erscheinung seyn, sondern sie muſs eine eigenthümliche reelle Wirklichkeit besitzen, und ein selbständiges Wesen seyn, und zwar ein selbständiges Wesen immaterieller Natur, wie §. 33. dargethan worden.

## §. 36.
## Die Seele ist numerisch-identisch.

Der Mensch hat nur *Eine* Seele, die immer nur *Eins und Ebendasselbe Subjekt bleibt.* So viel bedeutet der Ausdruck: *numerisch-identisch.* Wir wollen uns noch deutlicher erklären: — Alles, was ein Bewuſstseyn in sich schlieſst; nämlich alle äuſsere und innere Empfindung, alle Lust und aller Schmerz, alle Einbildungen, Gedanken, Neigungen, Begierden, Affekte, das geht alles in einem einzigen Wesen vor. Es ist eben dasselbe Wesen, welches die Schmerzen im Kopfe empfindet, das auch in der Hand, im Fuſse fühlt, das mit der Nase riecht, mit der Zunge schmeckt, mit dem Auge sieht, mit dem Ohre hört. Die Werkzeuge dieser theils ähnlichen, theils ver-

schiedenen Empfindungen sind zwar räumlich ausser einander, und an verschiedenen Orten, und lassen sich von einander trennen: aber das wahrnehmende Wesen ist doch nur Eins und Ebendasselbe. Aber eben das Wesen, welches sich der gegenwärtigen Dinge durch die Empfindung bewusst ist, ist auch dasjenige, welches sich durch seine Einbildungskraft, und durch sein Gedächtniss, die vergangenen und abwesenden Dinge empfunden zu haben erinnert. Eben das, was denkt, ist auch das, was empfunden hat: eben das, was da will, ist auch das, was denkt, das Ding sey ihm gut.

Es ist also eine unnatürliche und wider alles Bewusstseyn laufende Einbildung, wenn Einige behauptet haben, der Mensch habe mehrere Seelen, wenn Einige gelehrt haben, man müsse im Menschen Seele und Geist, oder nach Anderer Meinung, Verstand und Willen, also zwey Substanzen unterscheiden, oder wohl gar, wie wieder Andere statuirten, eine *vegetative*, eine *sensitive*, und eine *rationale* Seele in uns vertheidigen: denn wäre diess, so könnten wir ja nicht *Ein*, wir müssten ein *vielfaches* Bewusstseyn haben, jede Seele müsste ihre Substanzialität, Selbstständigkeit, fühlen; und würden wir uns selbst nicht lügen strafen müssen, wenn wir diess behaupten wollten?

## §. 37.

## Die Seele ist ein selbstbestimmendes, selbsthandlendes, absolut freythätiges Ich.

Unser Bewusstseyn versichert uns von der Thatsache, dass wir Vorstellungen nach Belieben in uns hervorbringen können; dass unser Ich nicht unter dem Zwange der Naturnothwendig-

keit ſtehe, alſo verſichert es uns auch, daſs unſer Ich ein ſelbſtbeſtimmendes, ſelbſthandlendes, abſolut freythätiges Weſen ſey; denn wie könnten wir ſonſt nach Belieben Vorſtellungen hervorbringen, wie könnten wir uns der Naturnothwendigkeit entziehen?

## §. 38.

## Einwurf, und Auflöſung deſſelben.

„Es iſt wahr," könnte man ſagen, „wir haben die Idee von abſoluter Freyheit unſeres Ichs, aber beweiſet denn das ſchon, daſs unſer Ich wirklich, realiter, frey iſt? Hat dieſe Idee Realität?" Sie hat ſolche, antworten wir, und führen unſern dieſsfälligen Beweis alſo:

1) Reell müſſen wir allerdings dasjenige nennen, was die Vernunft vermöge einer Nothwendigkeit durch Schlüſſe herausbringt. Nun aber bringt die Vernunft vermöge einer Naturnothwendigkeit durch Schlüſſe heraus, daſs unſer Ich ein ſelbſtbeſtimmendes, ſelbſthandlendes Weſen iſt, und dieſes iſt abſolute Freyheit; alſo iſt auch die Idee der Freyheit mit Realität verbunden. Daſs die Vernunft durch Schlüſſe nothwendig herausbringe, unſer Ich ſey ein ſelbſtbeſtimmendes, ſelbſthandlendes Weſen, erhellet daraus; weil wir ein Bewuſstſeyn von dieſem Selbſtbeſtimmen und Selbſthandeln haben, und das Bewuſstſeyn ſelbſt von den Dingen auſser uns zwar erreget, veranlaſſet, nicht aber verurſachet wird. Die Urſache davon liegt im Ich, die Bedingung, unter welcher die Urſache wirkt, im Nicht-Ich. Alſo iſt nothwendig das Ich das Selbſtbeſtimmende, Selbſthandlende, das *abſolut freye Weſen.* Die *Idee der Freyheit* hat alſo Realität.
2) Reell iſt gewiſs dasjenige, was von höchſter

Wichtigkeit ist. Nun aber ist die Freyheit unsers Ichs von höchster Wichtigkeit; denn als freye Wesen erheben wir uns über die ganze sinnliche Natur, sind als solche, und nur unter dieser Bedingung, der Sittlichkeit fähige Wesen, hätten ohne Freyheit keine Würde, und keinen innern Werth, so wenig die Pflanze oder das Thier Würde und innern Werth haben; denn da müßsten wir den physischen Gesetzen der Natur gehorchen, und so fielen Tugend und Verdienst hinweg.

§. 39.

## Lehrsätze von der absoluten Freyheit unsers Ichs.

Wenn wir unser Ich als ein selbstbestimmendes, selbsthandlendes Wesen annehmen, ihm folglich absolute Freyheit zuschreiben, so sind in dieser Hinsicht dennoch gewisse Rückblicke zu thun, und daher nachstehende *Lehrsätze* wohl zu merken:

I. *Jedes Bewußstseyn, und mit diesem jede Erkenntnifs, gehet aus unserm selbsthandlenden Ich hervor; doch nicht ohne allen Einflufs der Dinge aufser uns.*

*Erklärung und Beweis:* Das Ich unterscheidet sich vom *Nicht-Ich* (Objekte), es hat Selbstbewufstseyn. Der letzte Grund davon liegt im Ich selbst. Alsbald sich das Ich vom Nicht-Ich unterscheidet, ist es sich auch des Nicht-Ichs bewufst. Es liegt also auch davon der absolute Grund im Ich. Es gehet mithin jedes Bewufstseyn, und mit diesem jede Erkenntnifs, aus dem selbsthandlenden Ich hervor. Aber das Ich könnte sich vom Nicht-Ich nicht unterscheiden, also auch kein Selbstbewufstseyn haben, und so auch vom Daseyn

des Nicht-Ichs etwas wissen, wenn dieses letztere dem Ich nicht den ersten Stoss gäbe. Das Nicht-Ich (Objekt) ist demnach die Bedingung alles Bewusstseyns. Es gehet daher jedes Bewusstseyn wohl aus unserm selbsthandlenden Ich hervor, jedoch nicht ohne allen Einfluss der Dinge ausser uns.

II. *Jedes Bewusstseyn ist Freyheit, Freythätigkeit mit Einschränkung.*

*Erklärung und Beweis:* Die Dinge ausser uns sind blosse Bedingung des Bewusstseyns. Die eigentliche Ursache desselben ist unser Ich. Also muss jedes Bewusstseyn dem Ich als Ursache zugeschrieben werden; daher auch jedes Bewusstseyn Freyheitsübung, Freythätigkeit ist, nur eingeschränkt dadurch, dass das Ich sein Bewusstseyn nothwendig auf die Dinge hinhalten muss, weil es, ausserdem, sich die Dinge *nicht selbstthätig vorstellen, sie nicht selbstthätig* bestimmen, und dadurch nicht selbstthätig ihnen *ein Seyn* für sich zu theilen könnte.

III. *Freyheit und Dinge stehen immer in unzertrennlicher Gemeinschaft.*

*Erklärung und Beweis:* Die Freyheit bestehet in Selbstbestimmung. Selbstbestimmen, Vorstellungen nach Belieben, willkührlich, hervorbringen, und selbsthandeln, kann aber das Ich nicht, wenn nicht eine Objektenwelt, d. i. Dinge, ausser demselben existirten; denn diese sind die Bedingungen der Selbstthätigkeit des Ichs. Die Freyheit, und die Dinge stehen also immer in unzertrennlicher Gemeinschaft. Wenn keine Dinge ausser uns da wären, hätten wir kein Bewusstseyn; mangelte uns dieses, so wäre auch keine Selbstbestimmung, Selbstthätigkeit möglich, also auch keine Freyheit. Freyheit und Dinge sind daher unzertrennlich verbunden.

IV. *Wir ſind uns der Objekte immer durch Freyheit, aber nicht mit Freyheit bewuſst.*

*Erklärung und Beweis:* In den Objekten liegt die Bedingung, im Ich die eigentliche Urſache alles Bewuſstſeyns. Iſt nun das Ich die eigentliche Urſache vom Bewuſstſeyn, ſo iſt auch das Bewuſstſeyn Freythätigkeit; und da wir nur die Dinge durch das Bewuſstſeyn erkennen; ſo iſt es gewiſs, daſs wir uns ihrer immer *durch Freyheit* bewuſst ſind; aber nicht *mit Freyheit;* denn um dieſes zu ſeyn, müſste ein Bewuſstſeyn der Dinge ohne Hinhaltung deſſelben auf ſolche möglich ſeyn; dieſs aber iſt eine offenbare Ungereimtheit. Alſo ſind wir uns wohl der Dinge immer *durch Freyheit*, aber nicht *mit Freyheit* bewuſst. Ich bin ſelbſtthätig, alſo durch Freyheit, mir z. B. des Thurmes dort bewuſst; denn ich wirke das Bewuſstſeyn davon; der Thurm ſelbſt, der auf mein Aug einen Eindruck machte, iſt bloſs die Bedingung, unter welcher meine Selbſtthätigkeit gerade ſo thätig iſt; aber ich muſs nothwendig mein Bewuſstſeyn auf den Thurm hinhalten, wenn ich mir deſſelben bewuſst ſeyn ſoll; ich bin mir alſo deſſelben nicht *mit Freyheit* bewuſst. Hieraus wird ſich nun leicht folgende wichtige Aufgabe auflöſen laſſen.

## §. 40.

## Wie kann die Freythätigkeit der Seele bey der Naturnothwendigkeit beſtehen? Wie ſind beyde zu vereinigen?

Vermöge der Naturnothwendigkeit kann mein Ich nicht anders ſich bewuſst ſeyn, als unter der Bedingung, daſs Dinge auſser mir auf mich wirken, mein Ich afficiren. Vermöge eben

dieſer Nothwendigkeit muſs ich ſchlechterdings mein Bewuſstſeyn auf die Dinge hinhalten, wenn ich mir ihrer bewuſst ſeyn ſoll. Aber alles dieſes ſchadet der Freythätigkeit meines Ichs nicht; denn der Akt des Bewuſstſeyns ſelbſt iſt in Anſehung ſeiner Natur bloſs ein Werk meines Ichs; das Ich iſt ſich nämlich durch eigene, ihm inwohnende Kraft bewuſst.

## §. 41.

## Einfluſs unſerer Freyheit auf die Dinge auſser uns.

Der Einfluſs unſerer Freyheit auf die Dinge auſser uns beſtehet in folgenden zwey Stücken:

1) *in der Verknüpfung des uns gegebenen Mannichfaltigen zur Einheit des Bewuſstſeyns.*

*Erklärung:* Wir werden von beſtimmten Dingen afficirt. Das von der Affektion begleitete Bewuſstſeyn heiſst Empfindung, oder Gefühl. Darin ſind zerſtreute Theile, ein Mannichfaltiges. Dieſes ſtellen wir uns als Eins, als ein Ganzes vor durch Freyheit, wir verknüpfen alſo durch Freyheit das Mannichfaltige, die zerſtreuten Theile in Ein Bewuſstſeyn.

2) *In Beſtimmungen, die wir den Empfindungen, die in eine Einheit des Bewuſstſeyns verknüpfet worden ſind, geben.*

*Erklärung:* Wir verknüpfen das Mannichfaltige in eine Einheit des Bewuſstſeyns dadurch, daſs es in gewiſſen Stücken übereinſtimmt, daſs es gemeinſchaftliche Merkmale hat. Durch dieſe Merkmale unterſcheiden wir das Verbundene und Beſtimmte von einem andern verbundenen Mannichfaltigen, und ſagen aus, wodurch ſich das eine von dem andern unterſcheidet. Was wir von den Dingen ausſagen, iſt Beſtimmung der Dinge.

Alſo hat unſere Freyheit auf die Dinge auſser uns auch einen Einfluſs dadurch, daſs wir ihnen Beſtimmungen geben.

§. 42.

## Lehrſätze von den Dingen, in ſo fern ſie durch unſere Freyheit beſtimmet werden.

I. *Alle Dinge auſser uns ſind für uns nur das, was ſie durch uns werden und ſeyn können, — Erſcheinungen* (*Phaenomena*).

*Erklärung und Beweis:* Wir kennen die Dinge nur durch Affektion; alſo nicht an ſich. Affektion giebt Empfindungen. Dieſe werden durch Freyheit in eine Einheit des Bewuſstſeyns gebracht, und mithin in ſo fern beſtimmt, als ſie uns erſcheinen. Dieſe Beſtimmungen übertragen wir an die Dinge ſelbſt. Alſo ſind die Dinge auſser uns für uns nur das, was ſie durch uns werden und ſeyn können, *Erſcheinungen.*

II. *Den Erſcheinungen liegt jedoch das reale Nicht-Ich, das Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde.*

*Erklärung und Beweis:* Unſer freythätiges Ich beſtimmet die Dinge in der *Erſcheinung;* wie könnte es aber dieſe Dinge beſtimmen, wenn ſie nicht real da wären; da wäre ja keine Erſcheinung, und mithin nichts Beſtimmbares vorhanden, und wo kein Beſtimmbares wäre, da fände auch keine Beſtimmung Statt. Alſo liegen den Erſcheinungen Dinge an ſich zum Grunde.

§. 43.

## Erklärung eines Paradoxons.

„Wenn die Dinge auſser uns bloſs das für

uns ſind, was ſie durch uns werden und ſeyn können, ſo muſs man ja den paradoxen Satz behaupten: *Unſer Ich macht die Dinge.*"

So wie dieſer Satz hier ausgedrückt iſt, iſt er freylich paradox; aber die ganze Paradoxie verſchwindet, wenn man den Ausdruck ändert; man muſs ſagen: Wir bringen die Dinge in unſer Bewuſstſeyn, und da ſie in dieſem nicht an ſich, ſondern nur als Erſcheinungen exiſtiren, ſo beſtimmen wir nur die Erſcheinung, und übertragen dieſe Beſtimmungen ſodann der Praxis wegen an die Dinge an ſich. Sind wir uns eines Dinges nicht bewuſst, ſo iſt es für uns nicht; es iſt aber doch für Andere, die es in ihr Bewuſstſeyn aufnehmen. Wir *machen alſo die Dinge nicht*, ſie ſind gemacht auſser uns da, wir geben ihnen nur Beſtimmungen, in ſo fern ſie uns durch Affektion unſerer Organiſation erſcheinen.

§. 44.

## Freyheit des Willens.

Die pſychologiſche Freyheit unſers Ichs, von welcher wir bisher geredet haben, heiſſet in Bezug auf den Willen *Freyheit des Willens*, die *praktiſche Freyheit*, und gründet ſich darauf die *moraliſche*, von der bald insbeſondere die Rede ſeyn wird.

*Freyheit des Willens* iſt eigentlich das Vermögen in uns, nach Zwecken ſelbſtthätig zu handeln, oder das Vermögen, uns ſelbſtthätig nach gewiſſen Vorſtellungen zu Handlungen zu beſtimmen. Sie iſt ein Attribut der Menſchheit, ein Unterſcheidungszeichen des Menſchen vom Thiere, auf welche ſich die ganz eigene Behandlungsart des Menſchen gründet, und ohne welche der Menſch keiner *Moralität* fähig ſeyn würde.

Sie hat ihre *Grade*; iſt deſto vollkommener, je deutlicher die Vorſtellungen ſind; denn da iſt

auch die Besonnenheit und Selbstthätigkeit grösser; und um so unvollkommener, je undeutlicher die Vorstellungen sind, und je mehr derselben von den Gefühlen Lust und Unlust beygemischt ist. Ganz ohne Freyheit ist eine Handlung, die ganz auf Antrieb der Gefühle unternommen wird; denn in diesem Falle verhält sich die Seele blofs leidend, folget nur allein der Sinnlichkeit.

Wir sprechen den Thieren die *psychologische*, mithin auch die *Willens*-Freyheit ab; weil sie ganz Sclaven der Sinnlichkeit sind.

Ein Kind hat in der ersten Zeit seines Lebens noch keine Freyheit, so lange es blofs nach Empfindungen handelt; allmählig aber entwickeln sich Vernunft und Ueberzeugung im Kinde, und man behandelt es auch mehr als ein freyhandlendes Wesen.

Einen Betrunkenen, oder einen heftig im Gemüthe bewegten Menschen sieht man nicht als freyhandlend an.

So ist auch ein Mensch, der sich zu etwas bereden läfst, der durch die Meinung, die er von den Einsichten eines Andern hat, vermocht wird, dieses oder jenes zu thun, oder nicht zu thun, wegen Mangel an Selbstthätigkeit, nicht als völlig frey zu betrachten.

## §. 45.

## Theorie des Willens, und seine Gesetze.

*Wille*, *praktische Vernunft*, (voluntas) nennen wir das Vermögen, nach Zwecken zu handeln, oder das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben zu bestimmen.

*Zweck* (finis) ist eine Vorstellung, in so fern sie Grund der Existenz von Etwas wird; z. B. ich studire, um Wahrheit zu erkennen. Die Er-

kenntniſs der Wahrheit iſt Zweck; denn die Vorſtellung derſelben wird der Grund der Exiſtenz meines Studirens.

Das, was den Grund enthält, daſs der Zweck zur Wirklichkeit kommt, oder erreicht wird, heiſst *Mittel* (medium). Im angeführten Beyſpiele iſt das Studiren das Mittel zur Erkenntniſs der Wahrheit (*zum Zwecke*).

*Endzweck* (finis ultimus) iſt derjenige in einer Reihe von Zwecken, dem dieſe alle ſubordinirt ſind.

Jeder *Zweck* iſt ein Beſtimmungsgrund des Willens; denn der Wille beſtimmt ſich nach der Vorſtellung der Zwecke zu Etwas.

Die Zwecke, um welcher willen wir handeln, ſind entweder *ſinnliche*, oder *vernünftige Zwecke.*

*Sinnlich* heiſſen ſie, wenn ſie entweder mit angenehmen oder unangenehmen Empfindungen verbunden ſind.

*Vernünftig* heiſſen ſie, wenn ſie mit dem Vernunftgebothe übereinſtimmen: „*Sey ſittlich gut*, *wolle nur das Sittlich-Gute;* wenn ſie deutliche Vorſtellungen ſind.

Dieſe Begriffe ſetzen uns in den Stand, die *Geſetze des Willens* zu verſtehen, welche ſind:

I. *Der Wille kann ſich nur äuſsern unter der Bedingung eines Zweckbegriffs*, *mithin unter der Bedingung einer Vorſtellung vom Angenehmen oder Unangenehmen*, *vom Guten oder Böſen.*

Jeder Zweck iſt ein Beſtimmungsgrund des Willens. Alſo kann ſich der Wille nur unter der Bedingung eines Zweckbegriffs äuſsern. Die Zwecke ſind aber entweder *ſinnlich* — angenehm oder unangenehm, oder *vernünftig* — ſittlich gut oder ſittlich böſe. Alſo kann ſich der Wille nicht anders, als unter der Bedingung einer Vorſtellung

vom Angenehmen oder Unangenehmen, Guten oder Bösen äufsern.

II. *Der Wille ſtrebet über alle Schranken hinaus.*

Der Wille wird durch jedes Begehren auf ein Etwas hingehalten, und dadurch eingeſchränkt, aber damit iſt er nicht zufrieden, er verlangt, begehrt wieder, und ſehnet ſich ſo für und für, ſucht vollkommene Stillung ſeines Begehrens, vollkommene Selbſtzufriedenheit, und findet ſie hienieden nicht. — Ein Wink für uns, daſs unſer Ich nicht bloſs für dieſen Planeten da iſt.

§. 46.

## Das Wohlthätige dieſer Einrichtung unſers Ichs.

Man würde ſehr irren, wollte man ſich darüber beſchweren, daſs unſer Wille hienieden nie völlig befriedigt werde, wenn es gleich unläugbar iſt, daſs nach jeder Willensbefriedigung das neu entſtandene Sehnen nach was Anderm eine Art Unzufriedenheit zum Gefährten habe. Eben dieſe Unzufriedenheit mit uns ſelbſt wird in mancher Hinſicht Wohlthat für uns; wir haben an ihr einen Sporn zur *unaufhaltſamen Thätigkeit*, und einen mächtigen Antrieb zur *Veredlung unſerer Geſinnungen*, und zur *Ausbildung unſeres Verſtandes;* ſie läſst uns nicht ſtille ſtehen auf dem Wege unſerer *Perſektibilität.*

§. 47.

## Perfektibilität.

*Perfektibilität* nennen wir die Fähigkeit unſers Ichs, beſtändig in der Vollkommenheit fortzuſchreiten. Daſs dieſe Fähigkeit uns eigen, vor allen Thieren eigen ſey, erhellet aus Folgendem:

Jede Gattung von Thieren iſt in ihrer Art zu

empfinden und zu wirken sich ganz gleich. Die Geschichte eines einzelnen Thieres ist die Geschichte der ganzen Gattung. Keines erhebt sich über das andere, oder weicht in seinen Trieben und Beschäftigungen von dem andern ab; denn was die Kunst des Menschen an ihnen bewirkt, kann hieher nicht gezogen werden. Die Biber in Amerika bauen, wie die in Asien; die Bienen haben von jeher ihre Zellen nach demselben Modell verfertiget. Der Mensch hingegen ist einer so verschiedenen Ausbildung fähig, daſs man die Grenzen unmöglich bestimmen kann, die ihm hier gezogen seyn dürften. Alle Anlagen unsers Geistes sind zwar ihrer Beschaffenheit nach bestimmt, aber nicht ist es das Maſs ihrer Entwickelung.

„Aber, wenn das ist, wie kommt es, daſs das Menschengeschlecht, wenn man die Geschichte zu Rathe zieht, im Ganzen noch eben dasselbe ist, das es vor Jahrtausenden war, nicht schlechter, nicht besser? Es ist wahr, in gewissen Erkenntnissen sind wir weiter, als unsere Vorfahren, aber andere haben wir theils ganz hintangesetzt, theils nur oberflächlich in neueren Zeiten kultivirt. Gewisse Laster der Alten sind uns fremde, aber auch nicht minder gewisse Tugenden."

Alles dieses hat seine Richtigkeit; aber demohngeachtet bleibt die Fähigkeit zum Fortschreiten in der Vollkommenheit im Menschen. Einzelne Nationen und Individuen haben es bewiesen. Betrachten wir itzund unser *Deutschland*, und erinnern uns an die Zeiten des *Tacitus*. Der heutige *Preuſse*, und sein *Ahnherr*, welche Verschiedenheit! Hindernisse machen es nur, daſs gedachte Fähigkeit nicht in allgemeine Wirklichkeit übergehen kann, Hindernisse, die theils vom Klima, von Nahrung, Verfassung der Völker, Religion derselben — denn nicht überall leuchtet das Licht des Christenthums — von Lebensart,

Sinnlichkeit u. f. w. herrühren. — Indeffen erwecket diefe unvollkommene Entwickelung der fittlichen Anlagen des Menfchen die Vermuthung, dafs hier nur der Grund dazu geleget, und ihre Ausbildung für einen künftigen Zuftand unfers Dafeyns verfparet fey.

## §. 48.

## Beweis für das Dafeyn der moralifchen Freyheit.

Die *pfychologifche Freyheit* bekommt den Namen *moralifche Freyheit*, wenn fich der Wille blofs nach der Vorftellung des Sittengefetzes oder Vernunftgeboths, welches uns fittlich gut feyn heifst, beftimmt.

Die *moralifche Freyheit* ift daher nichts anderes, als das Vermögen des Ichs, fich unabhängig von einer fremden Urfache, blofs durch die Vorftellung des Vernunftgefetzes zu determiniren.

Können wir erweifen, dafs wir wirklich im Befitze eines folchen Vermögens find, fo erweifen wir zugleich das Dafeyn einer *moralifchen Freyheit* in uns.

Wir wollen es verfuchen:

Die Vernunft leget dem Willen das Geboth auf: „*Du follft fittlich gut feyn!*" Es mufs alfo der Wille durch diefes Geboth beftimmbar feyn; fonft wäre ihr Geboth eine Aufforderung zum Unmöglichen, und mithin die Vernunft zugleich auch Unvernunft. Es ift aber die Vernunft, welche den Willen beftimmt, demfelben keine fremde Urfache; denn eben das Ich, das Willen hat, hat auch Vernunft. Folglich ift die Beftimmbarkeit des Willens durch die Vernunft unabhängig von aller fremden Urfache; folglich ein Vermögen unferer Seele, fich unabhängig von einer fremden Urfache durch die Vorftellung des Ver-

nunftgesetzes zu bestimmen, d. i. *moralische Freyheit.*

§. 49.

## Einwürfe gegen den Satz, daſs unser Ich ein freyhandlendes Wesen sey, und Beantwortung derselben.

1) Wir fühlen, daſs wir frey sind, aber dieses Gefühl ist Täuschung; weil die Vorstellungen, die uns zu unseren Handlungen bestimmen, nicht von uns abhangen, sondern durch die ganze Reihe von Umständen unsers Lebens nothwendiger Weise veranlasset sind: *Antwort.* Es ist falsch, daſs unsere Vorstellungen bloſs Wirkungen äuſserer Umstände sind; auch wir haben selbst Antheil an ihrer Hervorbringung, und, wenn wir nur wollen, einen sehr groſsen; denn wir haben das Vermögen, unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand vorzüglich vor andern zu heften. Unsere Vergleichungen, Bemerkungen und Schlüsse sind keine sinnlichen Empfindungen, sondern Handlungen unserer Denkkraft, bey welchen wir selbstthätig sind. Unser Denken ist zwar gewissen Gesetzen unterworfen; aber diese sind allgemein genug, um der Selbstbestimmung noch vielen Raum zu lassen. Was ihren Einfluſs auf den Willen insbesondere betrifft, so erfahren wir täglich, daſs wir die Gründe, die uns eine Sache als begehrenswerth oder verwerflich vorstellen, prüfen, und die gegenseitigen untersuchen, kurz, daſs wir die Ausführung des Willens aufschieben können. Unsere Vernunft, wenn sie den Umständen eines jeden gemäſs ausgebildet wird, giebt uns die Kraft, den Reitzen der Sinnlichkeit, dem Triebe der Leiden-

schaft, und der Stimme der Verführung zu widerstehen. Ueberwiegende Gründe zwingen uns nicht, wie ein Uebergewicht auf der Wagschale, sie zum Sinken bringt, weil wir selbst dem Beweggrunde das Uebergewicht beylegen. — — Wir sind es uns deutlich bewufst, dafs es im Kampfe unserer Vernunft mit der Sinnlichkeit ganz *bey uns* stehe, entweder uns nach dem zu richten, was Empfindung, Affektion, ist, und das Angenehme und Unangenehme zu unserem Bestimmungsgrunde zu machen, — oder das Gesetz der Vernunft in das Auge zu fassen, und dasselbe als Motiv des Handelns geltend zu machen; und dieses Gefühl ist schlechterdings keine Täuschung; jeder Mensch drücket es alsdann aus, wenn er nach hingegebener Freyheit an die Sinnlichkeit, zu sich selber spricht: „*Es reuet mich;*" denn damit will er ja doch nichts anderes sagen, als ich hätte mich nicht durch *Sinnestriebe bestimmen lassen*, — sondern ich hätte mich durch das *Vernunftgeboth*, durch das, was das *Gewissen fordert*, selbst bestimmen sollen.

2) Die ganze Natur ist an das Gesetz der Abhängigkeit gebunden: sollte das Ich hierin eine Ausnahme machen?

*Antwort.* Allerdings. Die Gesetze der *empirischen Welt* gehören schlechthin nicht für die *Intelligenzenwelt*, in welcher das vernünftige, freythätige Ich einheimisch ist; werden sie aber aus jener in diese durch einen Schlufs hinübergezogen, so ist der Schlufs unlogisch und falsch. Eine andere Welt, also auch andere Gesetze.

3) Der Wille ist vom Verstande abhängig; er mufs sich also nothwendig nach den Vorstellungen und Urtheilen des letztern richten, und das hebet die Freyheit auf.

*Antwort.* Es ist wahr, daſs der Wille vom Verstande abhängig ist, daſs er sich nothwendig nach den Vorstellungen und Urtheilen desselben richten muſs; denn ich kann nicht wollen, wenn ich keine Vorstellung habe, kann nicht so oder anders wollen ohne Vorstellung; aber nicht wahr ist es, daſs diese Abhängigkeit die Freyheit aufhebe; denn diese bestehet ja darin, daſs der Wille nicht an einige wenige Vorstellungen gefesselt ist, sondern durch unzählig viele bestimmt werden kann, unter welchen zu wählen ihm unbenommen ist. Dieses drücket man auch durch *Willkühr* aus, die nichts anders ist, als das Vermögen zu wählen. Dieses Vermögen zu wählen, *Wahlfreyheit*, obgleich immer nach Gründen, kommt dem Willen unläugbar zu.

4) Unser Ich ist immer an die Naturnothwendigkeit *hingehalten;* es kann also nicht frey seyn.

*Antwort.* Unser Ich ist an die Naturnothwendigkeit hingehalten, und bald an diesen, bald an jenen Gegenstand gebunden, doch so, daſs es *Macht* hat, sich über diese Schranken der Freyheit zu *erheben*, und sich dieselben *unterwürfig* zu machen, concedo; anders aber, — nego. Während daſs sich unser Ich an gewisse Dinge hinhält, fühlet es sein Vermögen, sich dieselben freythätig zu seinem Gegenstand und Bestimmungsgrunde zu machen, mithin sich selbst seine Schranken zu setzen; es fühlet, daſs es sich auch von diesen Dingen abwenden, und andere wählen kann. Und eben hierin erscheinet die *Freyheit* in ihrer *Wirklichkeit*.

## §. 50.

## Gröſse und Würde des Menſchen durch Freyheit.

Dadurch, daſs der Menſch abſolut ſelbſtthätig frey iſt, fühlt er ſich *erhaben über die ganze Natur;* er ſiehet alles, was in der Natur iſt, als *ſchlechthin abhängig von ſich;* denn vermöge dieſer freyen Selbſtthätigkeit iſt er im Stande, ſich ſelbſt zu beſtimmen, iſt nicht bloſs Mittel, nicht Sache, iſt Selbſtzweck, über die Naturnothwendigkeit hinaus, Herr der irdiſchen Schöpfung, Meiſterſtück derſelben.

Die Naturweſen werden ſammt und ſonders getrieben, geſtoſsen, und ihr Geſetz iſt: „*du muſst!*" Der Menſch nimmt aus freyer Wahl ſein Geſetz als den Grund der Selbſtbeſtimmung auf, und ſein Geboth heiſst: „*du ſollſt!*" Durch Freyheit giebt der Menſch allen ſeinen Affektionen und ſinnlichen Trieben, Neigungen, Geſinnungen, Genuſsarten, Handlungen und Arbeiten erſt einen wahren Werth, indem er ſie im *Zügel* hält, und nach den Geſetzen der Sittlichkeit regulirt. In ſeiner Freyheit liegt der erſte Grund aller Tugend, aller Sittlichkeit, deren der Menſch fähig iſt. Durch *Freythätigkeit* vergleichet der Menſch Begriffe mit einander, urtheilet von ihren Uebereinſtimmungen oder Widerſprüchen, und handelt nach dieſem Urtheile. *Freythätig* kleidet er ſeine Begriffe in Worte, oder in willkührliche Zeichen, — kein Thier vermag das, — und verbindet ſie durch dieſes herrliche Mittel ſolchergeſtalt, daſs dadurch ſeine Einbildungskraft und Gedächtniſs zu einem unvergleichlichen Schatze ſeiner Erkenntniſs werden. Hiedurch theilet der Menſch ſeine Gedanken mit, und machet ſeine Seelenkräfte vollkommen; hiedurch werden Künſte und Wiſſenſchaften ſeine Beſchäf-

tigung, hiedurch ist ihm die ganze Natur unterthan.

*Freythätig* besinget er bald mit starker und harmonischer Stimme die Tugenden eines Helden. Bald verwandelt er durch die Kunst seines Pinsels ein schlechtes Stück Leinwand in eine bezaubernde Aussicht. Bald beseelt er, den Grabstichel und Meissel in der Hand, den Marmor, und giebt dem Metalle Leben. Bald ergreift er Senkbley und Winkelmaass, und prächtige Paläste steigen empor. Bald entdecket er mit einem von ihm erfundenen Vergrösserungsglase in Stäubchen neue Welten, oder dringet in die verborgene Werkstätte der organischen Natur. Er waffnet sein Auge mit einem Sehrohr, das er erfand, durchsieht den Himmel, und betrachtet den Saturn nebst seinen Monden. Den himmlischen Körpern schreibt er Gesetze vor, bestimmet ihre Laufbahnen, misst die Erde, und wiegt die Sonne. Endlich richtet er seinen Flug nach den erhabensten Gegenden der Metaphysik, spürt den Grundwahrheiten nach, und stellet die unermessliche Kette dar, die alles hält. Er zwinget die Erde, dass sie ihm Früchte liefere, und gebiethet dem Thiere; aus einigen machet er seine Lastträger, seine Jäger, seine Wächter, seine Tonkünstler. Er bahnet sich kühn einen Weg durch den weiten Ocean, und vereiniget durch die Schiffahrt die beyden äussersten Ende des Erdbodens. Er tritt in Gesellschaft, wird Freund, Hausvater, Gatte, erziehet Kinder, verlängert das Leben der Menschen, oder hält Krankheit von ihnen fern; oder er entwirft Gesetze, unter denen der König, der Fürst, die Obrigkeit, ihr rechtmässiges Ansehen behaupten, unter denen Millionen sich ihres bürgerlichen Daseyns freuen. — Doch noch nicht genug! *Freythätig* denket der Mensch Gott, und tritt mit ihm durch die Religion in Gemeinschaft. — Nehmt dem Menschen die Freyheit, und ihr

habt ihm mit einemmale diese Vorzüge alle, diese Gröſse, diese Würde entrissen!

## §. 31.

## Leben und Tod.

Wo keine *Handlung*, dort ist auch kein *Leben. Handeln* heiſst also *leben. Freythätig, mit Bewuſstseyn handeln*, heiſst *verständig leben.* Wo nicht *Freythätigkeit* ist, da ist kein *verständiges*, kein *eigentliches Leben;* denn nur das *lebet eigentlich*, was sich ohne fremde Ursache, aus eigener, innerer Kraft, mit Bewuſstseyn bestimmen, also selbst bestimmen kann zum Handeln.

Wo das Handeln, wo *Freythätigkeit* cessirt, (für immer aufhört) wo Selbstbestimmung unwiederbringlich verschwindet, da wohnet der *Tod.*

## §. 52.

## Die Freyheit des Ichs führet auf Unsterblichkeit desselben.

1) Die Freyheit bestehet im Selbsthandeln. Unser Ich ist frey, also ein selbsthandlendes Wesen, folglich als solches unabhängig von der Materie, vom Nicht-Ich. Und ist es das, so folgt unwidersprechlich, daſs keine *physische Kraft* das selbsthandlende Ich angreifen und verletzen könne; welches denn wieder die herzerhebende Folge giebt, daſs unser Ich, wenn auch der Leib verweset, dennoch fortdauern und forthandeln werde; nur anderswo, in einer andern Welt.
2) Die Freyheit läſset sich von der Venunft nicht trennen, ohne die Vernunft selbst zu vernichten. Nun aber saget uns die Vernunft, daſs wir Tugend üben, und in derselben unaufhörlich fortschreiten sollen. Tu-

gendübung und Fortschritte in derselben sind jedoch nicht möglich ohne Freyheit; denn wir müssen ihren Widerstand, die Sinnlichkeit, bekämpfen, und diess kann ohne Freythätigkeit nicht geschehen. Jeder Kampf muss ein Ziel haben. Das Ziel dieses Kampfes ist Heiligkeit. Die Erreichung dieses Zieles aber ist nur unter der Bedingung möglich, dass unser Ich nach der Zerstöhrung des Körpers fortlebe, und diess ist Unsterblichkeit.

## §. 53.

## Auferstehung des Leibes.

Diese Materie in einem philosophischen Lehrbuche zu finden, dürfte vielleicht Manchen befremden. Mir scheint sie in der That auch mit ein Gegenstand des Philosophen zu seyn; denn die Vernunft entdecket nicht nur die Möglichkeit derselben, sondern auch Wahrscheinlichkeit, ja fast Gewissheit selbst. Diese drey Stücke wollen wir erweisen:

1) *Die Auferstehung des Leibes ist möglich.*

Die Vernunft muss alles als möglich annehmen, das keinen Widerspruch in sich fasst. Nun kann man aber, was diese Lehre betrifft, keinen Widerspruch zeigen; sie ist eine Erkenntniss, die mit sich selbst vollkommen übereinstimmt; denn die Vernunft erkennet, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, und erkennet sie das, so muss sie um so mehr erkennen, dass, wenn Gott wolle, die verwesten Körper sollen wieder auferstehen, solches auf Seiten Gottes keine unmögliche Sache sey; und auch nicht unmöglich auf Seiten des Leibes; denn die Körper wurden ja aus Nichts,

2) *Die Auferstehung des Leibes ist wahrscheinlich.*

Wenn gleich unsere irdischen Leiber und deren Theile durch die Verwesung aus einander treten, so verschwindet kein einziges Theilchen davon, keines geht verlohren, es bleiben alle in der Welt, die Quantität der Materie bleibt bey allem Wechsel dieselbe. Nun ist nichts umsonst, nichts ohne Zweck da; also auch nicht dieser Theil von Materie; er ist zu etwas bestimmt. In der Natur geschieht kein Sprung. Dieser Theil war vorher Organ der Seele für diesen Planeten; wie nun, wenn sich aus ihm ein neuer Körper, ein neues Organ für unser Ich bildete, bestimmt für eine neue Welt? Wäre da nicht Entwickelung, und ist nicht alles Entwickelung in der Natur? Der Körper des Schmetterlings gehet aus der Raupenhülle hervor!

3) *Die Auferstehung des Leibes ist beynahe gewiss.*

Der Grundcharakter der Seele ist Freyheit; ihr Leben kann daher nur ein *Ausüben der Freyheit* seyn. Aber Ausübung der Freyheit ist in unserm Ich nicht denkbar ohne *Objekte*, ohne irgend einen *Widerstand*, den sie besiegen, und dem Vernunftgesetze unterwürfig machen kann. Die Besiegung, Bezwingung irgend eines Widerstandes läſst sich nun ohne *physische Kraft* nicht denken; es muſs also der Seele nach dem Tode des Leibes immer eine Art von physischer Kraft, — als die Bedingung des Lebens und des immerwährenden Fortschreitens in den Gesinnungen der Tugend, — zugesellt werden, mithin ein Körper, Leib.

Offenbarung, göttliche Lehre, du gründest dich auf die Vernunft! *Der Mensch wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich und*

*in Herrlichkeit.* Dieses sind ebenfalls die Worte des Apostels, als des Philosophen.

Die Hülle des Kornes verdirbt, der Keim besteht, und versichert dem Menschen die Unsterblichkeit. Die Auferstehung würde daher nichts anders seyn, als eine wunderbar beschleinigte Entwickelung dieses Keimes. Der Urheber der Natur, welcher, gleich von der Schöpfung an, alle Wesen vorher geordnet hat, welcher ursprünglich die Pflanze in das Korn, den Schmetterling in die Raupe, die zukünftigen Generationen in die wirklich vorhandenen eingeschlossen hat, warum sollte er nicht den feinern Körper in den gröbern thierischen einschliessen können? Die Offenbarung lehret es uns, dass er es gethan hat, und das Gleichniss vom Saamenkorne ist das ausdrücklichste und recht philosophische Sinnbild von dieser wundervollen Vorherordnung. Aus dem Moder unseres Leibes wird durch die Einwirkung einer allmächtigen Kraft ein neuer Leib hervorgehen, der nach der Capacität eines jeden Geistes viel edler, und zur Erreichung der Vernunftzwecke viel besser, als der jetzige seyn wird.

## §. 54.

## Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele, und Beantwortung derselben.

Um die psychologische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele noch mehr zu befestigen, wollen wir einige der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe anführen, und entkräften; damit ja kein Zweifel in Ansehung eines so folgereichen Satzes übrig bleibe.

I. Die Seele hängt in ihrem Handeln von ihrem Leibe ab; ein kranker Körper hindert die Seele in ihrer Wirksamkeit, dicke Säfte machen die Seele träge; reines, leicht fliessen-

des Blut erleichtert die Wirksamkeit ihrer Kräfte; feste und flüssige Nahrungsmittel wirken durch den Leib auf die Seele. Ein starker Rausch bringt den Menschen um Verstand, Narkotika berauben uns das Bewusstseyn, gewisse Gifte versetzen uns in den Zustand der Verrücktheit. Wenn nun die Seele so sehr in ihrem Handeln von dem Leibe abhängt, so muss wohl mit der Zerstörung des Leibes durch den Tod auch das Leben der Seele dahin seyn.

*Antwort.* Daraus, dass die Seele in ihrem Handeln vom Leibe, während ihrer Vereinigung mit ihm, abhängt, folget nicht, dass sie mit der Zerstörung desselben auch ihr Leben verliere; nur so viel folget hieraus, dass sie sich des Leibes, so lange sie seine Bewohnerin ist, als eines Werkzeuges bedienen muss, und also nicht gehörig wirken kann, wenn dieses Werkzeug in einen widernatürlichen Zustand durch genannte Ursachen versetzet wird.

II. Das Handeln unsers Ichs in der Wirklichkeit ist nun einmal durch die Organisation unsers Leibes *bedingt;* gehet daher jene in Verwesung über, so erfolget auch das Ende alles wirklichen Handelns, d. i. der Tod.

*Antwort.* Zugegeben, dass das *wirkliche Handeln* unsers Ichs durch die Organisation *für diesen gegenwärtigen Zustand bedingt sey*, so folget doch daraus nicht, dass dieses für jeden andern Zustand auch so seyn werde.

III. Angenommen, dass die Seele nach dem Tode dieses Leibes in einem andern Leibe fortlebe, so beweiset dieses doch nicht, dass sie immer fortleben werde; denn dieser neue Leib wäre ja doch immer eine physische Kraft, und könnte also wieder von einer mächtigern Naturkraft zerstört werden, und die Seele also doch einmahl ihr Leben verlieren.

*Antwort.* Wir läugnen die Folge; denn es könnte sich ja immer aus dem jedesmaligen zerstörten Körper ein anderer entwickeln; aber wir brauchen dieses nicht; es giebt ja ein über alles machthabendes Wesen, einen Gott, der die gesammte Naturkraft mit unserm Ich in gehöriges Verhältniss setzen, und die Erreichung der nothwendigen Vernunftzwecke möglich machen kann.

IV. Alles in der Natur ist veränderlich; alles übergehet aus einem Zustande in einen andern. Wie, wenn die Seele auch diesem Gesetze unterworfen wäre, und aus dem Zustande des Bewusstseyns, der Vorstellungen, des Denkens und Wollens, in einen andern übergienge, wo kein Bewusstseyn, kein Vorstellen, kein Denken und Wollen anzutreffen wäre?

*Antwort.* Die Seele ist veränderlich, aber nur in Ansehung ihrer Bestimmungen, und in so fern unterliegt sie dem Gesetze der Veränderlichkeit erschaffener Substanzen. Jedoch als Substanz, unangesehen des Wechsels ihrer Bestimmungen, bleibt sie immer, und da ihr Wesen Selbstthätigkeit ist, bleibet sie auch immer selbstthätig. Selbstthätigkeit aber ist ohne Bewusstseyn nicht denkbar; also behält sie auch immer dasselbe; nur äussert es sich bald so, bald auf eine andere Art.

Wir werden Gelegenheit haben, noch mehrere Einwürfe gegen die Unsterblichkeit zu beantworten, wenn wir in der *empirischen Psychologie* noch einmal über diesen Punkt zu sprechen kommen.

## §. 55.

## Gemeinschaft der Seele und des Leibes.

Die Seele hat gewisse Empfindungen und

Vorſtellungen nur dann, wenn gewiſſe Veränderungen im Körper ſich ereignen. Wir können nicht eher Luſt oder Unluſt fühlen, als bis entweder eine dem Körper gemäſse, oder ihm feindliche Veränderung in demſelben vorgehet, nicht uns etwas vorſtellen, wenn nicht die Nerven des Hirns ſich bewegen, nicht etwas wollen, wenn nicht die Gehirnorganiſation modificirt wird. — Gewiſſe Bewegungen erfolgen nur dann im Körper, wenn gewiſſe Empfindungen und Begierden in der Seele vorangegangen ſind. Ich bewege meine Hand nur dann, wenn eine Vorſtellung in der Seele entſtanden iſt, die mich dieſe Bewegung machen heiſst.

Dieſe Thatſachen veranlaſsten bey den Philoſophen die Nachfrage nach dem Grunde derſelben. *Es iſt eine Gemeinſchaft zwiſchen Leib und Seele; wie iſt ſie zu begreifen?* Die Frage iſt nicht gleichgültig; das Bemühen, ſie zu beantworten, iſt nicht unnütze Spekulation. Die völlige Enthüllung dieſes Phänomens würde die wichtigſten Aufſchlüſſe über das Weſen unſers Ichs darbiethen, und die dadurch erworbene Selbſterkenntniſs würde immer eine heilſame Quelle zur Berichtigung und Erweiterung unſerer Erkenntniſs eröffnen.

Wir wollen hier die *vorzüglichſten Lehren* über die *Gemeinſchaft der Seele und des Leibes* einmal geſchichtlich aufſtellen, und ſolche auch beurtheilen. Wir haben deren drey, welche ſind:

1) die *Meinung des Ariſtoteles;*
2) die *Meinung des Karteſius*, und
3) die *Meinung des Leibnitz.*

## §. 56.

## Darſtellung der Meinung des Ariſtoteles, und Beurtheilung derſelben.

*Ariſtoteles* behauptet, die Seele wirke in den

Körper *physisch* ein, und der Körper bringe in der Seele ebenmäfsig durch *physischen Einflufs* die Bestimmungen der Seele hervor; nämlich so: Wenn die Seele den Beschlufs fasset, ihren Vorstellungen gemäfs Bewegungen des Leibes hervorzubringen, so verändert sie die ihr nächsten Nerven, die dann weiter, nach mechanischen Gesetzen, auf die übrigen Organe fortwirken, und eine solche Bewegung hervorbringen, die mit der Vorstellung der Seele einstimmt. Geschieht aber auf die Organisation von aufsen ein Eindruck, so nehmen ebenfalls die Nerven, die durch den Körper allerwärts verbreitet sind, denselben auf, pflanzen ihn bis zu ihrem Ursprunge fort, und drücken da der Seele die Vorstellung des Dinges ein, welches die Organisation anrührte, und in ihr eine Aenderung hervorbrachte; also mit wenigen Worten:

Die Vorstellungen entstehen in der Seele zufolge der Veränderungen in dem Körper, ohne welche sie nicht entstehen könnten; und gewisse Bewegungen ereignen sich im Körper zufolge gewissen Veränderungen in der Seele, ohne welche sie sich gleichfalls nicht ereignen könnten.

Man nennet diese Meinung das *System des physischen Einflusses oder der wahren Causalität* (Systema influxus physici, seu realis causalitatis).

*Beurtheilung.* Da dieses System annimmt, dafs der Seele Vorstellungen von aufsen eingeprägt werden, und dabey die absolute Freythätigkeit der Seele nicht bestehen kann, die man doch anerkennen mufs, so ist solches der Wahrheit nicht gemäfs; so wie es auch nicht erkläret, wie eine Materie, wie der Körper ist, und eine Substanz, wie die Seele ist, physisch in einander wirken sollen.

## §. 57.

## Darſtellung der Meinung des Karteſius, und Beurtheilung derſelben.

Dieſer Philoſoph nimmt ein *drittes* Urweſen an, welches jede Veränderung der Seele und des Leibes immer dergeſtalt veranſtaltet, daſs Seele und Leib jederzeit harmoniren.

In dieſem Syſteme hat weder die Seele aus ſich ſelbſt Vorſtellungen, noch erzeuget ſolche der Körper in ihr, und auch der Körper beweget ſich aus eigener Kraft nicht, ſo wenig, als er von der Seele bewegt wird; ſondern Gott iſt es, welcher in der Seele Vorſtellungen entſtehen macht, und auch Urſache der Bewegungen im Körper iſt. —

Dieſes Syſtem heiſſet das Syſtem der *gelegenheitlichen Urſachen oder der Aſſiſtenz* (Syſtema cauſarum occaſionalium, ſeu aſſiſtentiae).

*Beurtheilung.* Dieſes Syſtem behauptet etwas, was der Freythätigkeit unſers Ichs geradezu widerſpricht; es macht ſolches zu einem ſchlechthin beſtimmbaren Dinge, da es doch ein abſolut ſelbſtbeſtimmendes Weſen iſt.

2) Iſt Gott die unmittelbare Urſache aller unſerer Vorſtellungen, und das ſoll er nach dieſem Syſteme ſeyn, ſo empfindet, denket, und will er in uns, und unſere Gedanken, Entſchlüſſe und Handlungen ſind Gedanken, Entſchlüſſe und Handlungen Gottes. — Eine Behauptung, die offenbar die Schwärmerey begünſtigt, und dem Fanatismus Angel und Thüren öffnet.

3) Iſt Gott die unmittelbare Urſache aller unſerer Vorſtellungen, ſo iſt er, und nicht wir, die Urſache aller ungereimten, widerſinnigen, abgeſchmackten und lächerlichen Begriffe, die ſo oft bey den Menſchen zum Vorſchein kommen; ſo iſt er, und nicht wir,

die Urſache alles Laſters, aller Schandthaten und Thorheiten unter den Menſchen; ſo kommt von ihm, und nicht von uns, aller Irrthum, alle Lüge, Unwahrheit. Ihm muſs alles zugerechnet werden. Wir haben keine Tugend, kein Verdienſt, alſo keine Moralität und Immoralität, wir haben keine Vernunft, ſind nicht viel mehr, als Automate.

4) Bewirket Gott unmittelbar alle Empfindungen, Vorſtellungen und Begriffe in uns, ſo iſt ja der Körper ganz überflüſſig, ſo ſind alle Dinge auſser dem Ich überflüſſig, ja ſie ſind vielmehr gar nicht da; denn alles iſt ja nur Vorſtellung, Idee; und wenn ſie ja doch da ſind, ſo war es ganz unnütz, ſie zu ſchaffen; denn auch ohne ſie hätte ja Gott die nämlichen Vorſtellungen in der Seele hervorbringen können.

5) Endlich erkläret dieſes Syſtem gar nichts; denn das heiſst wohl doch nicht, die Kräfte der Natur erklären, wenn man ſagt, Gott iſt es, der alles bewirkt; das heiſst den Knoten zerſchneiden, alle Unterſuchung aufgeben, und alſo im Grunde nichts ſagen.

## §. 58.

## Darſtellung der Meinung des Leibnitz, und Beurtheilung derſelben.

*Leibnitz* erkläret die Gemeinſchaft der Seele und des Leibes alſo:

a) Wenn in den körperlichen Organen eine Aenderung vorgehet, ſo bringt die Seele eine *Vorſtellung*, welche dieſer Aenderung entſpricht, ohne alles Zuthun der Organiſation, hervor. Die Vorſtellung hat nicht den geringſten Grund im Körper, ſie entwickelt ſich bloſs aus den vorhergehenden Vorſtellungen, und erhält daher ihre Beſtimmung.

β) Die *Bewegungen im Leibe*, welche auf das Belieben der Seele erfolgen, werden weder von der Seele, noch von Gott bewirkt, sondern sie sind weiter nichts, als die *Resultate des künstlichen Mechanism*, der in den menschlichen Leib hineingelegt ist.

γ) Daſs aber die Bewegungen des Körpers, z. B. die der Hand zum Schreiben, genau mit den Vorstellungen und mit dem Wollen der Seele übereinkommen, ist einer *göttlichen Anstalt* zuzuschreiben. Gott sah nämlich von Ewigkeit vor, was für bestimmte Vorstellungen und Willensäuſserungen eine Seele haben werde; auch erkannte Gott unter den unendlich vielen durch seine Macht möglichen Organisationen *Eine*, in welcher die mechanischen Veränderungen *gleichzeitig* und *genau* mit den Vorstellungen und den Willensentschlüssen einer Seele zusammenstimmten, und da beschloſs Gott dann in seinem Rathschlusse, einer Seele gerade diesen *harmonischen Kunstkörper* zuzutheilen, und sie mit diesen in Verein zu bringen. —

Dieses System führet den Nahmen: *Das System der vorherbestimmten Harmonie* (Systema Harmoniae praestabilitae).

*Beurtheilung*. Erfolgen alle Vorstellungen in der Seele ohne Einwirkung, ohne Zuthun des Körpers, und alle Bewegungen im Körper ohne Einfluſs der Seele, so war es überflüssig, diese zwey Substanzen miteinander zu verbinden.

2) Wenn die Vorstellungen, welche wir haben, ohne alles Zuthun des Leibes in der Seele entstehen, so bedurfte es ja keiner Dinge ausser der Seele, und man hat keinen Grund dergleichen auſser dem Ich anzunehmen; es ist alles nur Vorstellung, nur Idee; folglich ein förmlicher *Idealismus* eingeführt.

3) Die Seele hat ſchmerzhafte Empfindungen, wenn der Körper verletzt wird, ſie wird in ihrer Wirkſamkeit geſtöret, wenn der Körper leidet; die Zuſtände des Körpers haben auf die Seele den Einfluſs, daſs ſie ihr nicht gleichgültig ſind, und doch müſste alles dieſs für ſie gleichgültig ſeyn, wenn ſie unabhängig vom Leibe wäre.

## §. 59.

## Kants Lehre von der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes.

*Kant* hat eine eigene Anſicht von der *Gemeinſchaft der Seele und des Leibes.* Er behauptet: Da die Dinge auſser uns keine Dinge an ſich für uns ſind, ſondern bloſs Erſcheinungen, ſo hat der Satz: „Seele und Leib ſind in Gemeinſchaft," keineswegs dieſen Sinn: *Zwey entgegengeſetzte Subſtanzen, eine immaterielle und eine materielle, wirken in einander;* ſondern ſein Sinn iſt: *Die Vorſtellungen der äuſseren Sinne treffen mit den Vorſtellungen des innern Sinnes zuſammen, und weil das Zuſammentreffen der Vorſtellungen der Sinne in eben demſelben Ich erfolget, ſo ſcheint die Gemeinſchaft der Seele und des Leibes keiner weitern Schwierigkeit mehr unterworfen zu ſeyn.*

## §. 60.

## Bemerkungen hierüber.

1) Ich habe alle Achtung für *Kants* Verdienſte, kann aber doch nicht umhin, hier die Bemerkung zu machen, daſs der Königsberger Philoſoph auch nicht um einen Schritt weiter mit dieſer Erklärung vorgedrungen ſey; denn wenn er ſagt: Die Vorſtellungen der äuſseren Sinne treffen mit den Vorſtellungen des innern

Sinnes zusammen, so bleibt immer noch die Frage nach der Ursache dieses *Zusammentreffens* übrig, und wird also gerade das, wornach gefragt wird, nicht beantwortet.

2) Bedachte *Kant* nicht, dass er durch die Aeusserung, dass die Dinge keinen Einfluss auf die Seele haben, und dass die Seele eben so wenig auf sie wirke, dem *skeptischen Idealismus* das Wort rede.

3) Und wenn *Kant* wirklich stillschweigend den Dingen und der Seele auf solche einen Einfluss zugesteht, so wissen wir doch immer noch nicht, worin dieser Einfluss bestehe, und wie er geschehe. —

*Kants* Erklärung der Gemeinschaft der Seele und des Leibes ist also nichts weniger als befriedigend, nichts weniger als Gewinn für Psychologie. Doch vielleicht ist *Fichte* glücklicher?

## §. 61.

## Fichte's Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.

Der transscendentale Mann erkläret sich also: „*Das reine Ich ist ein pures Handeln, das ins Unendliche hinausstrebt, und an das Nicht-Ich (Objektenwelt) anstosst, von welcher es dann in sich gekehrt, sich seiner und der Dinge ausser sich bewusst wird, und sein Ich als ein Selbsthandeln, und das Nicht-Ich als ein passives Bestehen bestimmt und erkennt.*" — In eine verständlichere Sprache übersetzt, heisst es: Die Organisation und die Dinge ausser uns haben nicht die geringste Einwirkung auf die Seele; sie sind für diese ein blosser Widerstand; das Handeln ist die Seele ganz allein; doch aber bedarf sie des Widerstandes, um an denselben anzustossen, in sich selbst zurückzukehren, und sich ihrer selbst und die Dinge ausser sich bewusst zu werden.

## §. 62.

## Bemerkungen hierüber.

1) Wenn die Seele der Objektenwelt und der Organiſation als eines Widerſtandes bedarf, um zum Bewuſstſeyn ihrer ſelbſt und der Dinge auſser ſich zu kommen; ſo bleibet es ja doch wahr, daſs die Objektenwelt, und die Organiſation auf ſelbe einflieſsen, wenn gleich nicht *phyſiſch* und *ſelbſtwirkend*, ſondern durch Einſchränkung ihres reinen Selbſthandelns. Die Reflexion der Seele iſt Folge dieſer Einſchränkung, dieſes Widerſtandes, mithin ein *Bedingtes*, deſſen *Bedingung* die Organiſation und die Objekte ſind, und kann man nicht ſagen: Die Bedingung flieſse auf das Bedingte ein?

2) Die Seele hat angenehme Empfindungen bey gewiſſen Veränderungen im Körper, ſie fühlet Schmerz bey andern; wie iſt das möglich, wenn der Körper auch nicht die geringſte Einwirkung auf ſie äuſsern ſoll? Hier richtet ſich ja das Handeln der Seele offenbar nach dem Zuſtande des Leibes.

3) Die Seele beweget nach Belieben gewiſſe Theile des Körpers; wie iſt das zu begreifen nach der Lehre *Fichte's?*

4) Was heiſst das: Die Seele ſtoſset an die Organiſation und die Objekte an? Ein ſehr materieller Ausdruck in Beziehung auf ein immaterielles Ich.

## §. 63.

## Wie verhalten wir uns bey dieſer Frage?

*Ariſtoteles* befriediget nicht (§. 56.); *Karteſius* hat unwiderlegliche Gründe gegen ſich (§. 57.); *Leibnitz* beſtehet nicht vor dem Tribunale philoſophiſcher Kritik (§. 58.); *Kant* giebt keinen

Aufſchluſs (§. 60.), und *Fichte* ſpricht viele leere Worte (§. 61.); wo ſollen *wir uns* Raths erholen? Auch *wir* haben das Recht; uns ſelbſt zu befragen; wir fragen alſo, und zwar: *Was wiſſen wir mit Gewiſsheit von der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes?* Wir wiſſen:

1) Unſer Geiſt hat Selbſtthätigkeit, reine Spontaneität. Hieraus folgt gegen *Ariſtoteles:* Er kann alſo keine Vorſtellungen *empfangen*, in ihn mithin der Körper nicht *phyſiſch* einwirken.

2) Die Seele beſtimmet den Körper, der ſeiner Natur nach bloſse Paſſivität iſt. Hieraus folgt gegen *Karteſius* und *Leibnitz*, daſs die Seele auf den Leib wirklich wirke, nur nicht *phyſiſch.*

3) Die Seele kann nicht Bewuſstſeyn haben ohne Körper und Objekte. Hieraus folgt, daſs ihr der Körper und die Objekte als *Bedingung* zum wirklichen Bewuſstſeyn dienen; worin *Fichte* Recht hat.

4) Die phyſiſche Kraft der Objektenwelt und der Organiſation iſt daher nicht *Beſtimmung* der Seele, ſondern *Veranlaſſung*, daſs das reine Ich die Vorſtellung der Objekte ſelbſtthätig hervorbringe, und derſelben durch Selbſtbeſtimmung bewuſst werde. Es ergiebt ſich hieraus, daſs *Kant* am allerwenigſten ſich der Wahrheit mit ſeiner Erklärung genähert habe, *Ariſtoteles* und *Fichte* hingegen ihr am nächſten gekommen ſind.

Wir ſagen alſo: Der Körper wirket in die Seele als *veranlaſſende Urſache*, jedoch nicht *phyſiſch*, die Seele in den Körper als *beſtimmende Urſache*, als ſelbſthandlendes Weſen, aber auch nicht *phyſiſch.* Das iſt alles, was wir nach Gründen der Vernunft, ohne Parthey zu nehmen, über dieſen ſchwierigen Punkt ſagen, und rechtfertigen können. Indeſſen bleibt es uns immer unerklärt,

wie die Objektenwelt die Seele zum Selbsthandeln veranlasse, wie die Seele den Körper bestimme? Diess wissen wir noch jetzt nicht, ob wir's nicht noch einmal wissen werden? Man thue was man kann, und erwarte den Erfolg.

§. 64.

## Seelenursprung.

Die philosophirende Vernunft versuchte es, auch diese Frage zu lösen, und lieferte uns vorzüglich dreyerley Meinungen, die wir hier anführen, und, wo nöthig, mit kritischen Anmerkungen begleiten wollen.

Die erste Meinung nimmt die *Präexistenz der Seelen* an, und behauptet: Gott habe vor der Welt alle und jede Seelen zugleich erschaffen, welche, wenn die Menschen sollten gezeuget und gebohren werden, mit den Leibern vereiniget würden. — Diese Lehre hatte besonders in den älteren Zeiten viele Anhänger; es bekannten sich zu derselben die *Juden*, die *Egyptier* und *Chaldäer*. Bey den *Griechen* vertheidigten solche *Pythagoras* und *Plato*, der insbesondere lehrte, die menschlichen Seelen wären aus der Weltseele geflossen, die schon vor der Welt ihr Daseyn hatte. — Auch jene gehören hieher, die da sagen, Gott habe bey der Schöpfung die Seelen, und zwar alle zugleich, ins Daseyn versetzt.

Gegen diese Lehre streiten folgende Gründe:

1) Existirten die Seelen schon vor der Schöpfung der Welt, so frägt sich's, wo existirten sie? Wo existirten sie nach der Schöpfung, da noch nicht so viele Leiber vorhanden waren? Wo existirte meine Seele, ehe sie Bewohnerin des Leibes wurde? Diese Fragen lassen sich nicht beantworten, ohne eine Seelenwanderung anzunehmen, die sich doch kei-

neswegs rechtfertigen läſst, wie wir bald hören werden.

2) Wir erinnern uns unſers ehemaligen Daſeyns gar nicht, es entdecket ſich keine Spur eines Zuſtandes vor der Geburt in uns. Es wäre alſo ganz unnütz geweſen, wenn mein Ich ſchon Jahrtauſende exiſtirt haben ſollte, da doch dieſe Exiſtenz keinen Einfluſs auf meinen gegenwärtigen Zuſtand hätte. Die frühere Exiſtenz in einer andern Sphäre hätte doch die Seele für das gegenwärtige Leben vorbereiten müſſen; denn es iſt ja gewiſs, daſs das gegenwärtige Leben eine Vorbereitung für jenes der Unſterblichkeit iſt.

3) Die Präexiſtenz der Seelen widerſpricht den bibliſchen Nachrichten, die uns erzählen, Gott habe den erſten Menſchen die Seele mitgetheilet, woraus erhellet, daſs der Leib ſchon eher da geweſen, als die Seele.

4) Auch kann man nicht ſagen, die Seelen präexiſtirten in der Materie als Monaden ohne Bewuſstſeyn ihrer ſelbſt und der Dinge auſſer ſich, und warteten da den Zeitpunkt ab, wo ſich die Materie zu einem ſchicklichen Organ für ſie umſtaltete, und ein organiſchthieriſcher Körper wurde. Man bedenke nur, daſs da ein Weſen unthätig geweſen wäre, das doch den Grund von Freythätigkeit, und alle Anlagen in ſich hatte, nach Vernunftzwecken, Sittlichkeit und Glückſeligkeit zu ſtreben, und ſich zu vervollkommnen, welches, da es unterblieben, allerdings mit der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ſtreiten würde.

Die *zweyte* Meinung vertheidiget die *Schöpfung der Seelen*, ſo daſs Gott allemal eine Seele von neuem ſchaffe, wenn ein Menſch ſollte gebohren werden. Ihre Anhänger nennet man *Creatianer*, auch *Inducianer*, und deren gab es zu allen Zei-

ten viele; besonders waren dieser Lehre die *Scholastiker* zugethan. Man erinnert dagegen:

1) Auf diese Art wäre das Schöpfungswerk nie vollendet, und

2) widerspräche diese Behauptung der Einrichtung der ganzen Natur, die darin bestehet, dass es keine neue Zeugung giebt, sondern alles nur Entwickelung sey.

Die dritte Meinung ist die *Fortpflanzung*, welche lehret, dass die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern herrühren, in denen sie zwar nicht als Entia, sondern der Kraft nach liegen sollen. Die Vertheidiger dieser Meinung pflegt man *Traducianer* zu nennen.

Da man bey dieser Hypothese die Wahrheit für sich hat, dass ein Ding seine Kraft einem andern Dinge mittheilen könne, und wirklich mittheile; so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Seelen der Eltern den Kindern der Kraft nach mitgetheilet werden dürften, wenn man gleich die Art und Weise, wie dieses geschehen könnte, nicht angeben kann.

Ueberhaupt ist die Untersuchung des Ursprungs der Seele ein Feld, in welches uns der Schöpfer die Aussicht geflissentlich abgeschnitten zu haben scheint. Es ist für uns genug, dass wir wissen, die Seele könne als einfache Substanz nicht anders, als auf einmal, und zwar aus nichts, also durch *Schöpfung*, entstehen. Mehr brauchen wir nicht zu wissen; keine uns interessirende Wahrheit leidet etwas, wenn wir hier nicht tiefer eindringen. Indessen bleibt es immer lobenswürdig, zu versuchen, wie weit man mit endlichen Kräften reichen kann, oder nicht. Wir kommen auf Punkte, wo wir stehen bleiben müssen, und da ist es wirklich Gewinn für uns, wenn wir mit Ueberzeugung, mit Kenntniss der Gründe bekennen, *wir wissen nichts*. Diese Unwissenheit macht

keine Schande, und begründet die Nothwendigkeit eines höhern Lichtes.

## §. 65.
## Seelenwanderung.

Mit der Lehre von der *Präexistenz der Seelen* ist die Lehre der Alten von der *Seelenwanderung* (Metempsychosis — migratio animarum) sehr nahe verwandt.

Man hält die *Egyptier* für die Erfinder dieser Meinung. Sie lehrten: dass, wenn der Leib stürbe, so wanderte die Seele so fort in ein anderes Thier, welches gebohren würde. Wenn sie nun alle Thiere der Erde, des Wassers und der Luft durchwandert hätte, so kehrte sie wieder in einen menschlichen Körper, welcher eben gebohren würde, zurück, und dieser Umlauf oder Wanderschaft werde von der Seele innerhalb 3000 Jahren vollendet. Von den *Egyptiern* hat sich diese abgeschmakte *Erdichtung* weiter ausgebreitet, und ist insonderheit vom *Pythagoras* angenommen und fortgepflanzet worden. Vorzüglich fand sie bey den *Brahmanen* gute Aufnahme. Diese glaubten, dass eines frommen Menschen Seele in ein geduldiges Thier, z. B. in ein Schaf, in eine Taube, Huhn u. dgl. fahre. Die Seelen der Philosophen und klugen Leute hingegen liess man in listige Thiere wandern. Die Seelen der Tänzerinnen und Spielleute mussten sich gefallen lassen, in Meerkatzen und Papageyen, die Seelen grausamer und unflätiger Menschen in Krokodillen, Löwen, Tygern, Leoparden, Schweinen, Schlangen u. s. w. ihren Wohnsitz zu nehmen. Die *Brahmanen* und *Gymnosophisten* trugen daher auch Bedenken, eine Laus zu tödten.

Man pflegt die *Metempsychositen* und *Metempsomatisten* von einander zu unterscheiden. Jene behaupten, dass eine Seele aus einem Men-

ſchen in den andern, aus einem Lebendigen in einen Todten, und umgekehrt wandere; *dieſe* aber glauben, die Seelen der Menſchen wanderten nach Verſchiedenheit ihres geführten Lebenswandels, bald in das Vieh, bald in die Pflanzen.

Wenn wir bedenken, daſs die Seele ein Geiſt iſt, ſo kann ſie ſich wohl auch mit andern Körpern vereinigen, und da ſie Gott einmal mit einem Leibe verknüpft hat, ſo kann er dieſes noch mehrmal thun. — Allein eine Möglichkeit iſt noch keine Wirklichkeit. Wenn wir gleich denken können, es ſey möglich, daſs die Seele von einem Körper in den andern wandere; ſo folgt doch noch nicht daraus, daſs dieſes auch wirklich geſchehe, um ſo weniger, da wir annehmen müſſen, daſs wir vernünftige Weſen ſind, deren Beſtimmung es iſt, die Sinnlichkeit zu beſiegen, und einſt als reine Intelligenzen fortzuleben, mit dem Bewuſstſeyn, die Sinnlichkeit feſsle uns nicht mehr.

## §. 66.

## Unſer Ich iſt ein Geiſt.

Unſer Ich iſt das abſolut *Entgegengeſetzte* vom *Nicht-Ich*, immateriell, einfach, ſelbſthandelnd, ſelbſtbeſtimmend, Vernunftzwecken nachſtrebend. Ein ſolches Weſen nennet man *Geiſt* (ſpiritus); unſer Ich iſt alſo ein *Geiſt*, im irrdiſchen Körper wohnend, *Seele* genannt. Hier ſtehen wir an der Grenze der *rationalen Pſychologie*; nur ein Schritt, und wir befinden uns in einer andern metaphyſiſchen Region, in der *Pneumatologie*, *Geiſterlehre*.

## §. 67.
## Geisteskräfte.

Wenn *Geist* dasjenige Wesen heisst, so einfach, selbstbestimmend, sich selbst Zwecke gebend, selbsthandelnd ist; so folget, dass er Vorstellungen und Begriffe, Wahl unter denselben, also *Verstand* und *Willen* haben müsse.

## §. 68.
## Unendlicher Geist.

Wenn ein Geist alle möglichen Vollkommenheiten in sich begreift, wie denn Gott ein solcher Geist ist, (s. *rationale Theologie*) so nennet man ihn einen *unendlichen Geist*. Alle übrigen Geister sind *endliche Geister*, Wesen von begrenzter Vollkommenheit, und von diesen allein ist uns jetzt die Rede.

## §. 69.
## Geister sind Glückseligkeitsfähige Wesen.

Wesen, die Verstand und Willen haben, erkennen ihre Vollkommenheiten. Erkenntniss eigener Vollkommenheit begründet Glückseligkeit. Geister sind also Glückseligkeitsfähige Wesen.

## §. 70.
## Aber sie können auch unglückselig seyn.

Denn so gut sie das erkennen, was Vollkommenheit an ihnen ist, was ihrer Natur zusagt, so gut erkennen sie auch das Gegentheil, den Mangel davon. Erkenntniss der Unvollkommenheit an sich begründet Unglückseligkeit. Endliche Geister sind also auch Unglückseligkeitsfähige Wesen.

## §. 71.
## Der Zweck der Geister ist Sittlichkeit.

Geister haben Verstand, Vernunft, Freyheit des Willens. Sie erkennen also das Vernunftgeboth: „Sey gut!“ Ihr Zweck ist demnach moralisch gut zu seyn, übereinstimmend mit dem Vernunftgebothe zu handeln, also Sittlichkeit.

## §. 72.
## Nur Geister leben im höhern Verstande des Wortes.

Der Materie als Materie, und der *blossen Sinnlichkeit*, kann kein *eigentliches Leben* im *höhern Sinne* zugeschrieben werden; denn *eigentliches Leben* in *höherer Bedeutung* gründet sich auf ein höheres Prinzip von Selbstthätigkeit, Spontaneität, welchem Prinzipe zufolge sich das *eigentlich lebende Wesen* unabhängig von andern Kräften zum Handeln bestimmet. Ein solches Prinzip kann aber nur da angenommen werden, wo Bewusstseyn, Vernunft, Verstand, und Wille ist. Da nun diess Prädikate der Geister allein sind, so folgt, dass auch nur Geister allein im eigentlichen Verstande des Wortes in höherer Bedeutung — *leben* — *verständig leben*.

## §. 73.
## Geister sind die einzigen Zwecke der Schöpfung.

Wenn wir von Geistern abstrahiren, so ist die ganze übrige Schöpfung theils ohne alles Leben, theils wohl im allgemeinen Verstande lebend, aber ohne Venunft. Das Leblose und Vernunftlose kann aber nicht für sich selbst da seyn; es muss des Belebten und Vernünftigen wegen existiren. Geistige Substanzen sind mithin allein

die Zwecke der Schöpfung. Alles andere ist bloss Mittel.

## §. 74.

## Mehrheit der Geister.

Die Pneumatologie wirft die nicht unwichtige Frage auf: „Hat die Vernunft zureichende Gründe, nebst den bisher bekannten geistigen Substanzen noch andere geistige Wesen in dem Reiche der Schöpfung anzunehmen?"

Wenn wir die unzähligen Welten erwägen, welche zusammengenommen das Universum ausmachen, und mit ihnen den Planeten, den wir bewohnen, vergleichen, der etwa nur der zehntausendste Theil der Welt seyn mag; so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, dass diese Welten wohl auch bewohnt seyn dürften; ein Gedanke, der um so wahrscheinlicher wird, wenn man sich der wichtigen Wahrheit erinnert, dass das Leblose des Lebenden wegen da seyn müsse, und zugleich einen Blick auf die Güte und Liebe des Schöpfers hinwirft, der zufolge er so viel Glückseligkeit in seiner Schöpfung verbreitet, als immer nur möglich ist. Es wäre allerdings nicht zu begreifen, warum so viele und so grosse Weltkörper da seyn sollten, wenn sie nicht von Lebenden, der Glückseligkeit und Sittlichkeit fähigen Wesen erkannt würden, sich nicht Geschöpfe darauf befänden, die sich ihres Daseyns erfreuen. Für uns sind diese ungeheuren Räume nicht gemacht; uns ist die Erde angewiesen; sie scheinen also für Wesen anderer Art, die ihnen angemessen sind, geschaffen zu seyn, und was für Wesen könnten das wohl seyn — als *Geister?* denn nur solche Wesen allein sind fähig, das Leblose zu erkennen, sittlich und glückselig zu leben.

Zudem verkündiget es ja die Allmacht und die Güte des Schöpfers gar sehr, wenn die Zahl

geiſtiger Subſtanzen ſich nicht bloſs auf diejenigen einſchränkt, die *uns* bekannt ſind, wenn wir annehmen, daſs jeder Weltkörper ſeine ihm eigenthümlichen Bewohner habe, die froh ihres ihres Daſeyns ſind, und die Werke der Allmacht erkennen, alſo eine Mehrheit der Geiſter zulaſſen. „Neue Stufenfolgen," ſchreibt *Sander* in ſeinem Werke *von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur*, „ganz andere Reiche von Geſchöpfen, von den Erdbewohnern völlig verſchieden, jenen Regionen angepaſst, nach den Bedürfniſſen einer jeden Welt eingerichtet, aber doch weiſe und ſchön gebaut. Und ſollten jene Geſchöpfe nicht wieder ihre eigenen Kräfte, Thätigkeiten, fremde Begriffe, beſondere Empfindungen, unbekannte Empfindungswerkzeuge, eine für uns neue Sprache, andere Verfaſſungen, uns ungewöhnliche Bedürfniſſe, Beſchäftigungen und Uebungen ihrer Kräfte haben? — Herr, Herr Gott, welcher Menſch kann ohne Ermüdung über deine Majeſtät nachdenken? Wann ich dann einſt höher gerückt würde in dem glänzenden Reiche deiner Geſchöpfe, was würde ich da erblicken? Welche Wonne für meine Seele, wenn dieſe Decke weggenommen, und Klarheit und himmliſches Licht ſtatt Nebel und Finſterniſs mich umſtrömen wird? In welche groſse Schule werde ick dann aufgenommen werden!"

Für das Daſeyn noch mehrerer Geiſter im Univerſo ſpricht auch noch folgender Grund: In der ganzen Schöpfung, von dem unbedeutendſten lebloſen Weſen an, bis zu dem denkenden Menſchen hinauf, bemerken wir eine Stufenfolge. Sollte bey dem Menſchen dieſe groſse Stufenfolge der Natur und der Schöpfung ein Ende haben?

## §. 75.
## Die Hierarchien.

Nein! Wo der Menſch aufhört, beginnet der Engel. Da glänzen die himmliſchen Chöre wie leuchtende Geſtirne. Allda ſtrahlen überall die Engel, die Erzengel, die Fürſtenthümer, die Herrſchaften, die Gewaltigen. Mitten unter dieſen herrlichen Schöpfungen glänzet die Sonne der Gerechtigkeit, der Aufgang aus der Höhe, von dem die übrigen Sterne Licht und ihren Glanz empfangen. Planetiſche Welten! himmliſche Reiche! ihr verſchwindet, wenn man euch gegen den *Ewigen* hält! Euer Daſeyn iſt durch ihn. Der Ewige beſtehet durch ſich. Er iſt derjenige, *der da iſt.* Er allein beſitzt die wahre Fülle des Lebens, ihr nur den Schatten davon. Eure Vollkommenheiten ſind nur Bäche. Das unendliche vollkommene Weſen iſt ein Ocean, eine Tiefe, in welche ſich der Cherub nicht getrauet zu ſehen.

## §. 76.
## Auſser den Seelen der Menſchen und Thiere giebt es keine beſonderen Geiſter auf Erden.

Giebt es denn aber auſser den Seelen der Menſchen und Thiere noch andere Geiſter auf dieſem Planeten? Eine Frage, auf die wir verneinend antworten; nicht darum, weil vielleicht andere Geiſter auf dieſem Planeten unmöglich exiſtiren könnten; denn wer kann dieſe Unmöglichkeit erweiſen? War es dem Schöpfer möglich, Seelen zu ſchaffen, die thieriſche Körper bewohnen, warum ſollte es ihm unmöglich ſeyn, eben ſolche Subſtanzen in andere Hüllen einzuſchlieſsen, und die Erde mit denſelben zu bevölkern? Die Möglichkeit anderer Geiſter auf die-

sem Planeten läugnen wir also keineswegs, aber wohl die Existenz derselben, und stützen uns auf folgende Gründe:

1) Sollten nebst den Seelen der Menschen und Thiere noch andere geistige Substanzen die Erde bewohnen; so müssten sie nothwendig Spuren ihrer Existenz geben; denn sie wären ja als Geister sehr wichtige Theile dieses Ganzen, und hätten als solche eine starke Verwandtschaft mit der übrigen Geisterwelt. Nun aber offenbaret sich ihr Daseyn auch nicht durch die geringste Spur; also haben wir auch keinen objektiv noch subjektiv zureichenden Grund, auf ihre Existenz zu schliessen.

2) Sollte es noch besondere Geister unter den lebenden Wesen dieser Erde geben, so wären sie entweder in *einem organischen Leibe*, oder *in unorganischen Körpern*, oder *ohne allen Leib zugegen*. Nun aber kann keiner von diesen drey Fällen zugelassen werden. Es existiren also keine besonderen Geister unter den Geschöpfen dieses Planeten.

Sie sind in *keinem organischen Leibe zugegen;* denn alles, was unter dem Monde organisch ist, ist entweder Pflanze oder Thier. Unter letzterm versteht man aber keine besonderen Geister, und erstere sind Geschöpfe ohne Vorstellung und Bewusstseyn.

Sie sind auch nicht in *unorganischen Körpern* eingehüllt; denn ein unorganischer Körper ist nicht fähig, ein denkendes Wesen, was ein Geist seyn muss, zu beherbergen. Der Geist würde in einem solchen Körper seine Denkkraft nicht äussern können, und es wäre also eben so viel, als existirte er nicht. —

Sie sind endlich auch nicht blos als Geister, d. i. ohne alle körperliche Hülle zugegen; denn da könnten sie nicht auf die Materie, und die Ma-

terie nicht auf ſie wirken, und es wäre abermals ſo viel, als exiſtirten ſie nicht. —

Ich denke dieſe Gründe reichen zu, die Geiſter aus unſerer Mitte auszuſchlieſsen.

## §. 77.

## Der Geiſterglaube des Pöbels.

„Ey doch!" werden uns alte Mütterchen, Schwärmer und Idioten zurufen, — „Ey doch, dieſe neue freche Philoſophie macht uns nicht anderes Sinnes! Es giebt Geiſter, darauf leben und ſterben wir! kalte und warme Geiſter; gute und böſe Geiſter; Geiſter in Bergen, Gewäſſern und Wäldern; da wo Schätze vergraben ſind, in alten Schlöſſern, Thürmen; Geiſter, die Freunde unter den Menſchen haben, die ihnen beyſtehen, ihnen rathen, ihnen dienen; Geiſter, die uns auch oft zum Beſten haben, uns oft eine Naſe drehen, uns manchen Schabernack anthun, wie z. B. die Kobolde, Bergmännchen, Alraunen; Geiſter, die auf unſer Unglück lauern, deren Geſchäft es iſt, uns irre zu führen, Wetter und Stürme zu verurſachen, uns zu drücken und zu zwicken, wenn wir ſchlafen, uns zu ſchrecken, wenn wir allein im Mondlichte wandeln u. ſ. w. Solche Geiſter kann man nicht läugnen. Männer und Frauen vom vornehmen Stande, berühmt durch Frömmigkeit und Tugend, aus vergangenen und gegenwärtigen Zeiten, bezeugen es; dickleibigte Werke, von gelehrten und gottesfürchtigen Federn niedergeſchrieben, beurkunden das Daſeyn der Geiſter und Geſpenſter."

Das weiſs ich alles, meine Herren und Damen! Beſitze ſelbſt einen anſehnlichen Vorrath hieher gehöriger Dokumente, und dennoch — dennoch bin ich ein Ungläubiger. — Es ſey mir erlaubt, mich hierüber zu erklären.

## §. 78.

## Das Nichtdaseyn der Gespenster.

Geister, die dem Menschen Possen vormachen sollen, wie die Kobolde, Poltermännchen, und wie sie sonst heissen mögen; Geister, die uns schrecken, in unserer Ruhe stören, und ihre Freude daran haben sollen, wenn wir leiden, und uns ängstigen, widersprechen der Majestät eines göttlichen Weltregierers, widersprechen der Weisheit und Güte des Unendlichen. — Um uns auf unsere Pflichten aufmerksam zu machen, um unsere Tugend zu prüfen, uns am rechten Wege zu erhalten, dazu bedarf der Allmächtige keiner solchen Popanzen; tausend andere, seiner würdigere Mittel stehen ihm zu Gebothe, und seine Liebe gab uns deren hinlänglich. An Geister glauben, die im Dunkel schleichen, und den Menschen zittern machen, ist Entehrung des Erhabenen, vor dem sich Cherubine und Seraphine neigen, den die Engel des Lichts anbethen. — Der Glaube an Geister und Gespenster zeiget sich vollends in seinem Nichts, wenn man auf die Quellen hinsieht, aus denen er seinen Ursprung nimmt. Wir wollen diese Quellen kennen lernen.

## §. 79.

## Quellen des Geisterglaubens.

Der Fehler der *Erschleichung* (vitium subreptionis) ist die *erste Quelle* des Glaubens an Geister und Gespenster. Dieser Fehler wird begangen, wenn man aus einer Empfindung eine andere Vorstellung durch einen Schluss herleitet, und diese hergeleitete Vorstellung für eine Empfindung hält.

Unsere Seele ist so geschäftig, dass sie bey einer jeden Vorstellung sich zugleich auf eine andere besinnt, und aus diesen beyden als aus Vor-

derſätzen eine dritte erzeuget, dergeſtalt, daſs ſie ſelbſt dieſen Schluſs nicht jederzeit merkt. Wer die Natur der Einbildungskraft kennet, der weiſs, daſs dieſelbe uns bey jeder Empfindung eine andere Vorſtellung von neuem erweckt, die beyde einige Merkmale mit einander gemein haben. Sobald zwey Vorſtellungen zugleich in uns rege ſind, die in gewiſſen Merkmalen mit einander übereinkommen, ſo oft verbinden wir die Merkmale, wodurch ſie von einander unterſchieden ſind, in eine Einheit des Bewuſstſeyns, und machen daraus eine dritte Vorſtellung, und dieſes geſchieht entweder durch die Vernunft, oder durch die unteren oder ſinnlichen Erkenntniſskräfte, die der Vernunft ähnlich ſind. Hieraus erhellet, daſs auch ſehr verſtändige Subjekte ſich öfters vor dem *Fehler des Erſchleichens* nicht in Acht nehmen können. Dazu kommen noch einige Vorurtheile, die dieſen Fehler unterſtützen; nämlich folgende zwey: *Was ich nicht klar empfinde, das iſt nicht wirklich: und was einer gewiſſen Vorſtellung nur einigermaſsen ähnlich iſt, das iſt mit derſelben völlig einerley.* —

Davon wollen wir nun die Anwendung auf die Geſpenſter machen.

Ein Menſch hat ſein Gedächtniſs mit einer unzähligen Menge von Geiſtergeſchichten und Geſpenſterhiſtörchen angefüllt; denn unſere erſten Lehrmeiſter, die Ammen und Kinderwärterinnen, ſind gar zu aufmerkſam, als daſs ſie es in dieſem Stücke des Unterrichtes ſollten ermangeln laſſen. Dieſer Menſch liegt des Nachts allein in einer Kammer. Er hört vor der Kammerthüre abgemeſſene ſtarke und langſame Schritte. Hier hat er eine klare Empfindung; da er aber die Urſache dieſer Schritte nicht klar empfindet, ſo ſchlieſset er, vermöge des *erſten Vorurtheils*, daſs die Urſache von dieſen Schritten nicht wirklich vorhanden ſey. Wenn nun gleich dieſes einherſchrei-

tende Ding z. B. ein Hund gewesen wäre, so ist er so weit entfernt, an einen Hund zu denken, dass er vielmehr diese Ursache kühn läugnet, weil er den Hund nicht gesehen, und da er überdiess eine Menge Erzählungen von Geistern und Gespenstern aus der Erzählung Anderer weiss, so findet er leicht einige Aehnlichkeit zwischen seiner Empfindung und einem Gespenste aus seinem Vorrathe; folglich hält er vermöge des *andern Vorurtheils* seine Empfindung für die Erscheinung eines Gespenstes. Hier wird seine Einbildungskraft erhitzt, und schaffet tausend fürchterliche Bilder. Sein Geblüt kommt in Unordnung, und er wird von den entsetzlichsten Vorstellungen und Gemüthsbewegungen hin und her getrieben. Dadurch erlangen diese Vorstellungen einen solchen Grad der Klarheit und Stärke, dass sie für Empfindung gehalten werden, und dass ein Mensch glauben kann, er habe Dinge gesehen und gehört, die bloss in seinem Hirn ihre Wirklichkeit hatten.

Als zweyte Quelle des *Gespenstierglaubens* sehen wir eine *erhitzte Einbildungskraft* an. In diesem Zustande erhalten die Einbildungen die Stärke der Empfindungen, und man siehet das für Wirklichkeit an, was doch nur blosses Spiel der Imagination und Phantasie ist. Es ist ein in der That krankhafter Zustand der Seele, und man kann also annehmen, dass ein Paroxismus einer vorübergehenden Phantasterey und Verrückung die Gebährmutter mancher Geistererscheinung sey. Zur Bestätigung dieser Meinung dienen folgende Gründe:

1) Die Beyspiele der Phantasten, Wahnwitzigen und Verrückten, Enthusiasten, Schwärmer, Träumer u. s. w. beweisen, wie natürlich und leicht es der Seele sey, ihre Einbildungen mit den Empfindungen zu verwechseln, zumal da die Gespensterhistorien eine so ungemeine Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit den Erscheinun-

gen der angeführten Personen haben. 2) Kann man Exempel anführen, welche beweisen, dass Verrückung, Phantasterey, Melancholie, bey vielen Subjekten damit angefangen haben, dass ihnen Gespenster erschienen sind. 3) Kann man auf diese Art die seltsamsten, lächerlichsten und fürchterlichsten Gesichter erklären. Was für wunderliche Dinge träumt man nicht! Man geräth im Traume in die schrecklichsten Gemüthsbewegungen. Man bildet sich ein, Verstorbene zu sehen. Ein Verrückter thut desgleichen. Oft unterhält er sich in einem langen Gespräche mit einer Person, die nur in seinen Gedanken gegenwärtig ist. 4) Die meisten Gespenster erscheinen des Nachts. Des Nachts ruhen die äusseren Sinne, und mangelt es uns am Schlafe, so säumt gewöhnlich die Einbildungskraft nicht, uns mit ihren Schöpfungen zu unterhalten, und wirket um so stärker und lebhafter, je weniger sie durch Empfindung geschwächt und verhindert wird. Wie leicht geschieht es da nicht, dass der mit Geisterhistorien genährte Geist seine Einbildungen für Empfindungen hält, und so Gestalten ausser sich zu sehen wähnt. 5) Viele Menschen sehen Gespenster, wenn sie allein an einem einsamen Orte sind, und sehen wieder nichts, wenn sie sich in Gesellschaft befinden. In Gesellschaft werden die Empfindungen bey ihrer gewöhnlichen Stärke leicht erhalten; eine Ursache, die da macht, dass die Einbildungskraft nicht das Uebergewicht bekommen kann. —

Wenn man diese beyden Erklärungsarten überdenket, so muss man allerdings dafür halten, dass ein Gespenst weder eine äusserliche Empfindung sey, noch ausser dem Menschen einen wirklichen Gegenstand habe. Indessen aber *ist doch möglich, dass es Gespenster geben könne, die keine Einbildungen sind, die da wirkliche äusserliche Empfindungen sind, die aber dennoch kei-*

*nen Gegenstand ausser dem Menschen haben*, und *diess ist die dritte Quelle des Geisterglaubens.*

Die Sache verhält sich folgender Gestalt:

Wenn wir Dinge ausser uns äusserlich empfinden, so wirken solche in die Werkzeuge der Sinne. Bis hieher gehen Nerven aus dem Gehirne. Diese Nerven werden nun von dem Eindrucke gereizt, bewegt, die Bewegung bis in das Gehirn fortgepflanzt, und so eine äussere Empfindung erzeugt. Die Seele stellet sich in dieser Empfindung zunächst die Bewegung im Gehirne vor, und schliesset daraus auf das Daseyn eines Gegenstandes ausser ihr. Nun kann man aber aus der Erfahrung beweisen, dass manchmal eben solche Bewegungen in den Nerven entstehen, aber von innen. Ist diese Bewegung nur unmerklich von jener von aussen erzeugten unterschieden, so ist es überaus leicht, dass die Seele getäuscht wird, und dass sie bey diesen Bewegungen eben sowohl, als bey den von aussen erzeugten auf das Daseyn eines Gegenstandes ausser ihr schliesst, wenn gleich keiner vorhanden ist, den Fall ausgenommen, wo Vernunft und lange Erfahrung uns aufmerksam auf uns selbst machen. Wie häufig solche Täuschungen sind, bestätigen nachstehende Facta.

1) Ein Mensch, der die Gelbsucht hat, glaubt, dass alle Dinge ausser ihm gelb sind, weil seine Gesichtsnerven durch die verdorbenen Säfte inwendig eben so gerühret werden; als es sonst von aussen durch die gelben Lichtstrahlen geschieht. 2) Oft, wenn es uns vor den Ohren klingt, vermeinen wir, einen Schall ausser uns zu vernehmen. 3) Wenn man in die helle Sonne gesehen hat, schwebet eine lange Zeit nachher das Bild der Sonne vor den Augen. Man kann mit Fingern auf den Ort hindeuten, wo ausser uns dieses Bild seyn soll, und doch nicht ist, indem es nur eine blosse fortdauernde Bewegung der Ge-

fichtsnerven ist. 4) Manchmal scheint es uns, als wenn lauter Funken vor den Augen herumflatterten, und diess geschieht aus eben der Ursache. 5) Wer von dem *Alpe* gedrückt wird, denkt, dass etwas auf ihm liege, da dieser Druck doch inwendig in ihm entsteht. —

Von dem *Geschmacke* und *Geruche* sind mir keine solchen Thatsachen bekannt, und das ist für unsere Meinung desto vortheilhafter. Man siehet, hört und fühlet zwar Gespenster; aber ich habe noch nicht gehört, dass jemand ein Gespenst gerochen und geschmeckt habe.

Da nun die Gespenster blosse Gegenstände des Sehens, Hörens und Fühlens sind; diese Sinne aber gerührt werden können, ohne dass ein äusserer Gegenstand da sey; so folget, dass man Gestalten durch wirkliche Empfindung, die innerlich ist, wahrnehmen kann, die aber doch keinen Gegenstand ausser dem Menschen haben. Man setze also, dass mir ein naher Anverwadter gestorben, den ich geliebt und unzähligmal gesehen und gesprochen habe. Ich habe denselben oft empfunden, und es sind daher Eindrücke und Bilder von ihm in meinem Gehirne zugegen. Durch verschiedene Ursachen kann es geschehen, dass diese Bilder im Gehirne, nämlich die Bewegungen der feinern Organisation, rege werden, und zugleich die Gesichts- und Gehörnerven in Bewegung versetzen. Geschieht diess, wie es sehr leicht geschehen kann, so entstehet eben eine solche Bewegung in diesen Nerven, als diejenige war, da ich meinen noch lebenden Freund sahe und hörte. Wachet jetzo die Vernunft nicht über die Einbildungskraft, so ist es nothwendig, dass ich mich täusche, und den verstorbenen Freund ausser mir gegenwärtig zu sehen glaube.

Zu diesen drey Quellen des Gespenster- und Geisterglaubens setze man noch:

4) schlechten Unterricht in der Religion,

5) Leichtgläubigkeit, und endlich
6) Gewinn- und Betrugfucht fo vieler Menfchen,

und man wird fichs leicht erklären können, wie es kommt, dafs dieser Glaube fo viele und eifrige Anhänger und Verbreiter gefunden hat.

§. 80.

## Einwürfe und Beantwortung derfelben.

Ehe wir diefe Materie verlaffen, müffen wir noch einige Einwürfe hören und beantworten, die von den Geiftergläubigen uns entgegengefetzt werden dürften.

*Erfter Einwurf.* Die Geifter können ja die Seelen der Verftorbenen feyn. Die Seele, nachdem fie durch den Tod von dem Körper, den fie in diefem Leben gehabt, getrennet worden, vereiniget fich gleich wieder mit einem andern.

*Beantwortung.* Wir läugnen diefes gänzlich; denn 1) kommen bey den vorgegebenen Erfcheinungen der Verftorbenen fo viele Dinge vor, die offenbar widerfinnig find. Die Verftorbenen laffen fich fehen in ihren Nachtmützen, Schlafröcken, und Kleidungen, die fie im Leben getragen haben. Gemeiniglich erfcheinen fie in ihren Sterbehemden, die man ihren verblichenen Körpern angezogen hat. Wer kann aber wohl ohne Lachen fagen, dafs die Verftorbenen auch nach dem Tode felche Nachtmützen, Schlafröcke, Hemden u. f. w. hätten, die denjenigen ähnlich find, die fie in diefem Leben gehabt? 2) Man fagt, dafs die Seelen der Verftorbenen, fo wie die Gefpenfter überhaupt, durch verfchloffene Thüren gehen können. Aber da müfste fich ja ihr Körper entweder augenblicklich in einen Punkt zufammenziehen können; oder

ſeine Theile müſsten augenblicklich, wie die Lufttheile, getrennt werden, damit ſie die Zwiſchenräume des Holzes paſſiren könnten, und alsdann ſich wieder vereinigen. Credat Judaeus apella! Ein organiſcher Körper, dergleichen doch die Körper der Verſtorbenen ſeyn müſsten, iſt eine viel zu künſtliche Maſchine, als daſs man dieſes einräumen könnte. Die geringſte Trennung der Theile würde in demſelben eine viel zu ſtarke Unordnung verurſachen müſſen, als daſs ſie augenblicklich wieder gut gemacht werden ſollte. 3) Iſt es der Weisheit Gottes zuwider, dergleichen Erſcheinungen ohne Noth zuzulaſſen. Es iſt wahr, wir können nicht immer die Abſichten Gottes ergründen, folglich darf man nicht alles verwerfen, wovon wir keine vernünftige Urſache anzuführen im Stande ſind, wenn die Sache nur ſonſt erwieſen worden. Allein die Erſcheinungen der Verſtorbenen ſind nicht von der Art. Es iſt der Vernunft gemäſs, dafür zu halten, daſs ſie in jenem Leben viel zu ernſthafte Beſchäftigungen haben, als daſs ſie ſich die Mühe nehmen ſollten, bey ihren Gräbern alle Tage eine Stunde ſpazieren zu gehen, oder ſonſt Jemandem auf der Unterwelt eine ſehr unangenehme Viſite zu machen.

*Zweyter Einwurf.* Ein Geſpenſt kann ein anderer von den menſchlichen Seelen verſchiedener Geiſt ſeyn; es ſey nun ein guter Engel, oder der Teufel, oder eine andere uns unbekannte geiſtige Subſtanz.

*Beantwortung.* Hier merken wir 1) an, daſs man doch den Teufel einmal ruhig laſſen wolle, er iſt ſchon darum zu bedauren, weil man alles Uebel in der Welt auf ſeine Rechnung ſchreibt. 2) Verdient er auch ſchon darum verſchont zu werden, weil er,

wenn er auch ein Tausendkünstler ist, dennoch die Macht nicht hat, Wunder zu wirken, welche er doch wirken müsste, stünde es in seiner Gewalt, körperlich unter den Menschenkindern herumzuschleichen, und alle die Streiche auszuführen, die ihm der Pöbel beymisst. Was er einst gethan hat, that er durch höhere Kräfte, und wir wissen, dass diese Zeit vorüber ist. 3) Was die Engel und ihnen ähnliche geistige Wesen betrifft, so sind sie dem vernünftigen Mann zu ehrwürdig, als sie die Rolle eines Gespenstes in einer materiellen Welt spielen zu lassen, und Kinder, Dummköpfe und alte Weiber in Schrecken zu setzen. 4) Endlich läugnen wir das Daseyn aller Kobolde, Poltermännchen, Berg- und Wassergeister gemäss (§. 78.) und setzen nur noch das hinzu, dass der Glaube an solche Kreaturen noch ein Ueberbleibsel des alten Heidenthums, der Barbarey, der groben Unwissenheit, u. s. w. sey, und von keinem vernünftigen Menschen mehr heut zu Tage, wo uns die Fackel des Christenthums leuchtet, und Aufklärung die Finsterniss des Verstandes täglich mehr verscheuchet, unterhalten werden sollte.

*Dritter Einwurf.* Aber könnten denn die Geister und Gespenster nicht die Seelen der verstorbenen Thiere seyn? Man hat ja häufige Beyspiele, dass man Gespenster in Hunde- Hirschen- Bären- und anderen Thiergestalten gesehen habe.

*Beantwortung.* Nein, die Seelen der Thiere können es nicht seyn; dagegen streitet ebenfalls der erhabene Begriff, den wir uns von Gott machen müssen; dagegen ist die Unmöglichkeit, dass sich ein immaterielles Wesen in eine materielle Hülle von selbst werfe, dagegen spricht endlich die allgemeine Er-

fahrung, dafs noch alle dergleichen Erfcheinungen, wie jede andere Geiftervifite, entweder Werke einer überfpannten und uncorrekten Einbildungsktaft, des Unverftandes, oder Werke des Betruges gewefen find.

*Vierter Einwurf.* Wer alle Gefpenfter läugnet, wirft allen hiftorifchen Glauben über den Haufen.

*Beantwortung.* Nicht doch; er wirft nur den Glauben an Unmöglichkeiten und Widerfprüche, an Unwahrfcheinlichkeiten, an Unfinn und Albernheiten, an unbezeugte Facta über den Haufen, und zeiget dadurch, dafs er Verftand habe, und wiffe, was zum hiftorifchen Glauben gehört, wenn er Statt finden foll.

## §. 81.
## Kurze Gefchichte des Gefpenfterglaubens.

Aber wie ift es denn gekommen, dafs der Glaube an Gefpenfter doch fo allgemein und fortdauernd geworden ift? Ich glaube auf folgende Art: Im Anfange der Welt hat es Gott gefallen, dafs er febft den Menfchen öfter erfchienen, oder Engel an fie gefandt habe, die in menfclicher Geftalt fichtbar wurden. Diefe Erfcheinungen haben durch die Zeiten der Patriarchen, und des ganzen alten Teftamentes fortgedauert. Ohne Zweifel hat fich die Nachricht von diefen wirklichen Erfcheinungen ausgebreitet, und ift vom Vater auf Sohn unter den Völkern fortgepflanzt worden. Unter den barbarifchen und heidnifchen Völkern haben fich unternehmende Männer, Helden, oder weife Leute, und auch eigentliche Betrüger hervorgethan. Diefe wollten fich felbft, ihren Lehren und Unternehmungen ein grofses Anfehen geben, und dazu bedienten fie fich der

List, dafs sie vorgaben, es seyen ihnen Geister oder Götter erschienen. Sie wufsten, dafs es eine allgemeine Sage sey, dafs den grofsen Männern des Alterthums solche Erscheinungen in der That wiederfahren, und dafs diese dadurch ein grofses Ansehen bekommen. Auf diese Art ist die Welt mit Erzählungen von Geistererscheinungen angefüllt, und diese Nachrichten sind, wie es zu geschehen pflegt, verstümmelt, vermehrt, verändert, und in Millionen verschiedener Scenen zertheilet worden. Alle Menschen füllten also damit ihre Einbildungskraft an. Dazu kommt noch, dafs die Menge solcher Nachrichten beständig wächst; denn die Alten sind nicht nur sehr sorgfältig, ihren Kindern dergleichen Waare zu überliefern, wie sie dieselbe von ihren Vätern bekommen, die aus tausend Ursachen bewogen werden konnten, vorzugeben, dafs ihnen ein Gespenst erschienen. Ferner ist es eine bekannte Sache, dafs der Verstand der Menschen nur allmählig sich aufkläre, und eine lange Zeit vorüber gehen mufste, ehe man eine vernünftigere Erziehung, einen reinern Religionsunterricht, eine brauchbarere und mehr verallgemeinte Philosophie und Kenntnisse aus der Naturlehre einführen konnte. Was Wunder, dafs in diesen finsteren Zeiten der Glaube an Geister und Gespenster so allgemein herrschte! Wir sehen ja, dafs er noch immer da zu Hause ist, wo der Verstand in der Wiege liegt; so wie wir die tröstliche Beobachtung machen, dafs er sich in jenen Gegenden immer mehr verliert, wo Aufklärung Schutz und Aufnahme findet.

## §. 82.

## Unterschied der Geister.

Wir wollen die Gespenster verlassen, und uns mit der Frage beschäftigen, wie sich geistige

Subſtanzen von einander unterſcheiden? denn es ſcheint, daſs ſie als einfache Weſen, die alle Bewuſstſeyn haben, von einander gar nicht unterſchieden ſind.

Es iſt wahr, das einfache Weſen iſt als ſolches vom Einfachen nicht unterſchieden; daher auch Geiſter in Hinſicht auf ihre Einfachheit einerley Dinge ſind. Da ſie aber dennoch Merkmale haben müſſen, durch welche jeder derſelben Individualität erhält, ſo können dieſe das Individuum unterſcheidende Merkmale keine anderen ſeyn, als verſchiedene Kräfte der Intenſion und der Extenſion nach. Geiſtige Subſtanzen unterſcheiden ſich demnach von einander:

1) Durch Menge der Vorſtellungen und Begriffe.
2) Durch Vernunft und Freyheit, folglich Selbſtthätigkeit dem Grade nach.

## §. 83.

## Müſſen denn alle Geiſter einen Körper haben?

Es hat ſeine Richtigkeit, daſs die Seelen der Menſchen und Thiere zu keiner Erkenntniſs hienieden, ohne einen organiſchen Körper gelangen könnten; denn es iſt ausgemacht, daſs alles unſer Wiſſen mit der Erfahrung anhebe, und das Materielle ſchlechterdings durch ein materielles Medium zur Seele gebracht werden müſſe, ſo wie dieſe auch nicht auf die Dinge auſser ſich wirken könnte, wenn ſie keinen Körper hätte. Dieſe unläugbare Nothwendigkeit eines Körpers bey Menſchen- und Thierſeelen veranlaſſet die Frage; *Ob denn alle Geiſter ſchlechterdings einen Körper haben müſſen, jene Geiſter nämlich, die da Bewohner eines andern Theiles des Univerſums ſind?*

Wir antworten auf dieſe Frage:

In dem Begriffe eines Geistes liegt die Nothwendigkeit eines Körpers nicht; denn als denkendes Princip kann er ja auch ohne Körper wirksam seyn, wirksam ganz a priori, wie z. B. der unendliche Geist, bey dem wir schlechterdings an keinen Körper denken dürfen.

Alsbald wir uns aber einen Geist als Bewohner einer materiellen Welt, sie sey nun, welche sie immer wolle, vorstellen, so können wir nicht anders, wir müssen einem solchen Geiste einen Körper zuschreiben, und zwar aus nachstehenden Gründen:

1) Wo immer in einer materiellen Welt Geister existiren, so müssen sie mit den Dingen dieser Welt in Verbindung stehen, d. h. sie müssen auf die Dinge ausser sich, und die Dinge auf sie wirken können. Nun sind diese Dinge aber Materie, und keine Materie kann unmittelbar auf etwas Immaterielles, wie eine geistige Substanz ist, wirken, noch das Immaterielle auf das Materielle einen unmittelbaren Einfluss äussern. Da jedoch beydes geschehen muss, so muss man auch ein Medium, durch welches diese wechselseitige Einwirkung möglich wird, annehmen, also den geistigen Substanzen, so fern sie Bewohner einer materiellen Welt sind, einen Körper zuschreiben.

2) Das Leblose ist des Lebenden wegen da, um von diesen erkannt und genossen zu werden. Nun aber könnten Geister, die keinen Körper, folglich keine Organe hätten, das Leblose weder erkennen, noch geniessen, und doch sollen sie beydes thun; also folget, dass sie auch ohne Körper, unter leblosen Gegenständen nicht wohnen können.

## §. 84.

## Beschaffenheit dieses Körpers.

Wie ist aber wohl dieser Körper beschaffen? Gleichet er dem unsrigen? Ist er aus derselben Materie gebildet, so irdisch, so träge, so verweslich, so zerstörbar? Wir antworten: Er ist so beschaffen, wie ihn die Natur der Sphäre fodert, die dem Geiste zum Wohnsitze angewiesen ist. — Sind daselbst die Dinge feiner, subtiler, so ist auch der Körper feiner, subtiler. Er kann aus Licht und Aether bestehen, wenn die Gegenstände ein so feines Vehikel fordern, um zur Erkenntniss des Geistes zu gelangen. Wir leben auf der Erde, wo die Dinge grob sind, unser Körper muss also auch irdisch und grob materiell seyn. Ein anderer Wohnplatz, und der Geist bedarf auch eines andern diesem Wohnplatze vollkommen angemessenen Schema's.

---

# Anhang

## *von den Seelen der Thiere.*

(*Empirischer Zusatz.*)

## §. 85.

## Man hat die Thiere nicht immer für beseelt gehalten.

Wenn gleich die alten Philosophen die Thiere für beseelt hielten, und sich vor dem 16ten Jahrhunderte kein Gelehrter einfallen liess, sie als Maschinen zu erklären, so stand doch jezt, im 16ten Jahrhunderte, ein Spanischer Arzt auf, *Gomez Pereira*, der sich Mühe gab, den Thieren

die Seele wegzuphilosophiren. Er hat 30 Jahre an einem Werke gearbeitet, welchem er den Titel gab: Antoniana Margarita, opus Physicis, Medicis ac Theologis utile et necessarium — in welchem er seine Meinung von den Thieren vortrug, und behauptete, dass sie *Seelenlos* wären, und man alle ihre Handlungen aus der *Sympathie* und *Antipathie* herleiten könnte. Wenn eine Katze eine Maus fängt, und man soll sagen, warum die Katze die Maus verfolgt, und sie mit ihrem Maule fasst; so antwortet uns *Pereira*, diess geschehe darum, weil zwischen den Füssen und dem Maule der Katze auf einer Seite, und zwischen dem Felle der Maus auf der andern eine *Sympathie* ist. Frägt man ihn, warum denn die Maus fortläuft; so antwortet er: in den Füssen der Maus stecke eine *Antipathie* gegen die Katze. — — In der That, eine herrliche Erklärung! Ich glaube, dass ich lächerlich handeln würde, wenn ich diese leeren Worte widerlegen wollte. Ich gehe vielmehr zu einem fürchterlichern Gegner der Thierseelen, zum *Kartesius*, über.

## §. 86.

## Gründe des Kartesius, dass die Thiere blosse Maschinen sind.

*Kartesius* ist aus dreyerley Ursachen bewogen worden, die Thiere für Maschinen zu halten. Er lehrte nämlich:

1) Alle Handlungen der Thiere können mechanisch erkläret werden; es ist also unnöthig, ihnen Seelen zu geben.

2) Menschen sind im Stande, Maschinen zu verfertigen, die sich selbst bewegen. Wären nun die Thiere keine blossen Maschinen, so überträfe die Kunst die Natur, welches zu behaupten doch ungereimt ist.

3) Da die Thiere alle Werkzeuge der Sprache

besitzen, so würden sie reden, wenn sie eine Seele hätten; zumal, da nicht viel Verstand erfordert wird, wenn man überhaupt reden will.

## §. 37.

## Widerlegung der Gründe des Kartesius.

*a*) Wir läugnen, daſs alle Handlungen der Thiere mechanisch erkläret werden können; es müſste uns also dieses zuvor erwiesen werden, was aber doch weder *Kartesius*, noch sonst ein Philosoph bis auf diese Stunde gethan hat. Wer die Thiere genau in ihren Handlungen beobachtet, wird sich bald nothgedrungen finden, sie für etwas Besseres als Maschinen zu halten. Aber auch zugegeben, daſs solche Maschinen möglich wären, kann man denn schon von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schliessen?

*b*) Wenn *Kartesius* sagt, daſs, wenn die Thiere keine Maschinen wären, die Kunst, welche wirklich sich selbst bewegende Maschinen hervorbringt, die Natur übertreffen würde, was man doch nicht sagen könne; so antworten wir, daſs dieser Gedanke mehr als in einer Hinsicht falsch ist. Ein einziges Gräschen ist eine künstlichere Maschine, als die künstlichsten Automate, so der Fleiſs der Menschen erfunden. Da nun so erstaunlich viele Gewächse von unendlich vielen Arten in der Welt sind: so darf man die Thiere nicht zu bloſsen Maschinen machen, um die Natur über die Kunst zu erheben. — Durch die Natur versteht *Kartesius* entweder die ganze Natur, oder den Theil derselben, welcher die Naturen der Wesen mit Bewuſstseyn nicht in sich begreift. Ist das *Erste*, so sind alle Werke der Kunst zugleich Werke der

Natur. Gesetzt alſo, der ganze Gedanke des *Karteſius* wäre richtig: ſo folget daraus doch nicht, daſs die Kunſt über die Natur wäre, weil die Kunſt mit zu der Natur gehört. Iſt das *Letztere:* ſo ſehe ich nicht ab, warum es ungereimt ſeyn ſollte, zu ſagen, daſs die Kunſt über die Natur gehe; denn dieſer Ausdruck heiſst nur ſo viel, als: Ein Theil der Natur übertrifft den andern; und wer wird alle Theile der Natur für gleich vollkommen ausgeben? Ueberdieſs kann man in keiner Maſchine *Selbſtbewegung* gelten laſſen.

*c*) Wenn *Karteſius* alſo ſchlieſst: Die Thiere haben alle Werkzeuge der Sprache; ſie müſsten alſo reden, wenn ſie eine Seele hätten, zumal da nicht viel Verſtand erfordert wird, um überhaupt zu reden; ſo erwiedern wir:

1) Iſt es falſch, daſs die Thiere alle Werkzeuge der Sprache haben. Viele haben nur ſehr wenige, viele gar keine.

2) Kann man aus Mangel an Sprache nicht ſchlieſsen, daſs keine Seele da ſey, weil dann unſere Taubſtummen aus gleichem Grunde unbeſeelt ſeyn müſsten.

3) Iſt es falſch, daſs die Thiere gar keine Sprache haben. — Beweiſe, daſs ſie ſich wirklich gegen einander, ja ſelbſt gegen den Menſchen erklären, und zwar durch Töne, werde ich unten anführen, und verweiſe übrigens den Leſer auf mein Buch: *Sprache der Thiere.*

Indeſſen iſt es wahr, wenn *Karteſius* ſagt, daſs nicht viel Verſtand erfordert werde, wenn man überhaupt reden will. Dieſs beweiſen unſere ſüſsen Herrchen und Modedamen zur Genüge. Würde viel Verſtand zum Reden überhaupt erfordert, ſo lebten wir beynahe unter lauter Dummköpfen.

Doch vielleicht beſtehet die Behauptung des *Karteſius* dennoch, wenn man einen *le Grand* gegen die Seelen der Thiere ſprechen hört? —

§. 88.

## Le Grand's Beweis, daſs die Thiere keine Seelen haben. — Widerlegung.

*Antonius le Grand* hat die Meinung des *Karteſius* dadurch beweiſen wollen; daſs, wenn die Thiere Seelen hätten, ſie den Menſchen an Erkenntniſs übertreffen würden, welches doch nicht geſagt werden könnte. —

1) Es iſt nicht ungereimt zu ſagen, daſs die Thiere in manchen Stücken den Menſchen an Erkenntniſs übertreffen, nämlich in Anſehung ſinnlicher Gegenſtände; denn dieſs geſchieht wirklich; wir berufen uns auf jeden genauen Beobachter der Thiere in ihren Handlungen.

2) wenn auch die Thiere in dieſem oder jenem Stücke der Erkenntniſs den Menſchen übertreffen, ſo behält doch der Menſch im Ganzen den Vorzug vor den Thieren.

Man ſiehet alſo, daſs *le Grand* für *Karteſius* keinen Sieg erfechte. Aber es begegnet uns noch ein anderer Waffenmann; wir wollen auch mit dieſem eine Lanze brechen.

§. 89.

## Antons d'Illy d'Ambrun neue Beweiſe, daſs Thiere bloſse Maſchinen ſind. — Entkräftung derſelben.

*Anton d'Illi d'Ambrün* gab im Jahre 1676 heraus: Traité de l'ame et de la connoiſſance des bêtes. In dieſer Schrift ſuchet er des *Karteſius*

Meinung von den Thieren zu unterſtützen, und führet zween neue Gründe an, warum man ſie für bloſse Maſchinen halten müſſe.

1) Sagt er: Gott werde mehr verherrlichet, wenn die Thiere bloſse Maſchinen ſind; denn gleichwie man denjenigen Schiffsbaumeiſter mehr loben und bewundern müſste, der ein Schiff verfertigte, ſo ſich ſelbſt regieren könnte, als einen, der eines bauete, welches eines Steuermannes bedarf; alſo ſey es der Ehre Gottes gemäſser, wenn man die Thiere als bloſse Maſchinen betrachtet.

2) Sagt *Ambrun:* Die Thiere ſind unſchuldig, und haben doch viel Uebel auszuſtehen. Hätten ſie nun eine Seele, ſo würden ſie viele ſchmerzhafte Empfindungen haben. Es kann aber mit der Güte Gottes nicht beſtehen, unſchuldige Weſen zu martern.

Dieſe Gründe entkräften wir alſo, und zwar

*den erſten:* Dieſer ſetzet die Möglichkeit ſolcher Maſchinen voraus, wie die Thiere ſind, und dieſes iſt es eben, was wir läugnen. Durch unmögliche Sachen kann Gott nicht verherrlichet werden. — Ueberdieſs hat Gott in dem Pflanzenreiche unendlich viele Maſchinen geliefert, die ſich gewiſſermaſsen, wie ein Schiff ohne Steuermann ſelbſt regieren, und hat alſo ſchon in dieſem Punkte genugſam für ſeine Ehre geſorgt. Hat er nun noch auch ſolche Maſchinen erſchaffen, die ein Weſen mit Bewuſstſeyn beherbergen, ſo entſtehet dadurch eine neue Uebereinſtimmung und Mannichfaltigkeit in der Welt; folglich wird die Ehre Gottes noch mehr offenbaret und verherrlichet, wenn man alle Thiere als beſeelt annimmt. Es iſt überhaupt eine Verwegenheit, wenn ein Menſch in einzelnen Fällen beſtimmen will, welche Sachen mehr zur Ehre Gottes gereichen, als

andere. Die Ehre Gottes wird durch die ganze Welt erhalten, und man muſs es lediglich dem unendlichen Verſtande überlaſſen, zu beſtimmen, wie ein Theil der Welt beſchaffen ſeyn muſs, wenn er der Ehre Gottes am gemäſseſten ſeyn ſoll.

Auf den *zweyten Grund* antworten wir:

Die Güte Gottes giebt nur einer Kreatur ſo viel Gutes, als der ganze Zuſammenhang der Welt verſtattet. So wenig es der Güte Gottes zuwider iſt, daſs die Körper vielen Uebeln unterworfen ſind, die doch unſchuldig ſind, eben ſo wenig ſtreitet es mit der Güte Gottes, wenn mit Bewuſstſeyn begabte unſchuldige Weſen viele Schmerzen auszuſtehen haben. Die ſchmerzhaften Empfindungen der Thiere ſind mit mehrerm Guten in der ganzen Welt verbunden, und die höchſte Güte giebt ein kleineres Uebel zu, um ein gröſseres Gut zu erhalten.

Dieſen Beweis des *Ambrün* hat *Darmanſon* auf eine andere Art geführet; wir wollen ihn hören, und ebenfalls entkräften.

## §. 90.

## Darmanſon's Beweis gegen die Seelen der Thiere, und Entkräftung desſelben.

Dieſer Gelehrte meint: es ſtreite wider die Gerechtigkeit Gottes, wenn die Thiere Seelen haben; denn da ſie keine Freyheit beſitzen, ſo ſey es ungerecht, wenn ſie ſchmerzhaften Empfindungen unterliegen. — In dieſem Beweiſe muſs vorausgeſetzt werden, daſs aller Schmerz eine Strafe ſey, und das wird geläugnet. Sind nun nicht alle Schmerzen Strafen, ſo können die Thiere tauſend ſchmerzhafte Empfindungen haben,

und das kann völlig mit der Gerechtigkeit Gottes bestehen, als deren Gegenstand gar nicht die unvernünftigen Thiere sind.

## §. 91.

## Gründe, warum wir die Thiere nicht für Maschinen halten können.

Je widersinniger die Meinung war, dass die Thiere blosse Maschinen wären, desto mehr gefiel sie Anfangs denen, welche ihren Witz dabey sehen lassen konnten. Aber seitdem sie diesen elenden Schimmer verloren hat, so dienet sie blos zum Beweise, dass grosse Männer, die lauter neue Welten im Kopfe haben, nicht allemal Columbi sind. Wir unserer Seits erklären gerade zu, dass wir die Thiere keineswegs für Maschinen halten können, und geben zur Rechtfertigung unserer Aussage folgende Gründe an:

1) Beraubt diese Meinung die Welt so vieler tausend Arten der Lebendigen, sie macht den allergrössten Theil der Natur todt, und aller angenehmen Empfindung unfähig, welches die Vollkommenheit des Werkmeisters sowohl, als seines Werkes schmälert.

2) Widerspricht ihr das Daseyn und der Gebrauch aller sinnlichen Werkzeuge; denn die Thiere haben ja Augen, Ohren, Nase, Zunge, Nerven und Gehirn, wie wir, und der Eindruck in diese Werkzeuge ist einerley mit dem, welchen wir dadurch bekommen. Da nun das Daseyn dieser Werkzeuge in der Empfindung der Seele seinen einzigen Grund hat, so halten sie den stärksten Beweis in sich, dass auch die Thiere eine Seele und ein empfindliches Leben haben, und das Gegentheil zu denken, ist fast eben so ungereimt, als wenn ein Mensch alle andern Menschen für blosse Maschinen halten wollte.

3) Erkläret der Mechanismus des *Kartesius* und seiner Anhänger nichts; er macht nichts aus den bekannten Regeln mechanischer Kräfte verständlich, sondern er beziehet sich bloſs auf Gottes, als des Werkmeisters, unendliche Vollkommenheiten, daſs demselben solche künstliche Maschinen zu schaffen möglich sey, da auch Menschen einige bewunderungswürdige Maschinen machen können. Freylich können wir nicht urtheilen, was Gott möglich sey zu bewerkstelligen, aber das bleibt doch auf des *Kartesius* Seite allemal ein schlechter Beweis der Möglichkeit in natürlichen Dingen, der sich bloſs auf Gottes unbegreifliche Macht und Vollkommenheiten beruft, weil man auf diese Weise alles für möglich annehmen könnte. Wenigstens wird die Art der Möglichkeit durch Etwas, das über unsern Begriff ist, nicht begreiflich.

§. 92.

## Gründe, durch welche unmittelbar bewiesen wird, daſs die Thiere Seelen haben.

Ja beseelt sind sie, die zahllosen Geschöpfe, die wir Thiere nennen! Man vernehme unsere Gründe:

1) Die Thiere zeigen gewisse Wirkungen von Seelenkräften, sie zeigen nämlich, wie der Mensch, Empfindungen, Phantasie, Gedächtniſs; sie zeigen allerley Triebe, Begierden und Gemüthsbewegungen, Verlangen, Abscheu, Furcht, Zorn, Vergnügen und Schmerz, Lust und Unlust. Wenn nun ähnliche Wirkungen auf ähnliche Ursachen weisen, so können die Thiere keine unbeseelten Maschinen seyn, sie müssen ein uns ähnli-

ches Princip, eine uns ähnliche Seele haben:

2) Die Thiere haben die nämlichen Organe wie der Mensch, und bey manchen Thieren sind sie noch vollkommener, als bey dem Menschen. Haben aber die Thiere die nämlichen Organe, wie der Mensch, so haben sie dieselben unstreitig auch zu eben dem Zwecke, wie er. Nun sind die Empfindungswerkzeuge des Menschen Werkzeuge der menschlichen Seele; sie führen ihr den empirischen Stoff der Vorstellungen zu; sollten wohl die Thiere ihre Empfindungswerkzeuge zu andern Zwecken erhalten haben? Und wenn das ist, setzet es nicht schon bey den Thieren Seele voraus?

3) Man bemerkt an den Bewegungen der Thiere ein Bemühen zur Vorstellung des Zukünftigen. Wenn mehrere Menschen hintereinander im engen Wege reiten, da man nicht weit voraussehen kann, so wird das erste Pferd allemal seine Ohren voraus richten, um dasjenige durchs Gehör zu entdecken, was es nicht absehen kann. Spricht der Reiter mit ihm; so lenket es ein Ohr zurück, und das andere bleibt vorwärts gerichtet. Läfst man es wieder in der Mitte oder hinten gehen, so hält es beyde Ohren rückwärts. In allen diesen Fällen ist offenbar ein Bemühen zum Horchen, zur Vorstellung des Schalles, der noch nicht wirklich ist, eine Sorgfalt auf seiner Huth zu seyn, wenn etwas zu hören wäre. Wenn nun die Thiere blofse Maschinen wären, so könnte ein künftiger blofs möglicher Schall keinen Eindruck in dieselben machen, dafs sie ihre Ohren darnach richteten.

4) Wenn sonst der Eindruck in eine Maschine eine Bewegung zu einem gewissen Orte ver-

ursachet; so geschieht die Bewegung in gerader Linie, welche auf den Ort führet. Allein wenn ein Hund von dem Geruche des Essens auf dem Tische gereitzt wird, so versucht er zwar Anfangs gerade hinaufzuspringen; wo ihm aber der Tisch zu hoch ist, so springt er durch einen Umweg von einem Stuhle zum andern, bis er sich getrauet, den letzten Sprung auf den Tisch zu wagen.

5) Ein Thier kann in seinen Trieben irren, und verleitet werden. Eine Biene kann in den unrechten Korb kommen, wenn man diesen an des rechten Stelle gesetzt hat. Wären sie nun blosse Maschinen, so müsste die Biene vielmehr von dem rechten, als unrechten Korbe angezogen werden. Wären sie und andere irrende Thiere blosse Maschinen aus der Hand Gottes, oder wirkte Gott unmittelbar darin, so würde der Irrthum auf den Werkmeister fallen, welches ungereimt ist.

6) Einer von den grösten Nutzen und Absichten der Welt bestehet darin, dass sie vorgestellt werde. Hätte Gott keine vorstellenden Wesen erschaffen, so würde die ganze Welt keinen erheblichen Nutzen haben. Gott hat keinen Vortheil von der Welt, und er hat sich dieselbe eben so gut vorgestellt, da sie nicht war, als jetzo, da sie wirklich ist. Seine Einsichten sind durch die Wirklichkeit der Welt nicht vermehret, und verbessert worden. Folglich müssen in dieser Welt Geschöpfe seyn, die sich solche mit Bewusstseyn vorstellen. Man nehme dieselben aus der Welt weg, so verliert die Welt alle Schönheit; die Pracht der Farben, die Lieblichkeit der Töne, das Reitzende des Geschmacks, das Angenehme des Geruchs, das Sanfte des Gefühls, können ohne Vorstellun-

gen nicht Statt finden. Umsonst würden sich die Wiesen beblümen, umsonst würde der melodienreiche Gesang der Nachtigall durch die Thäler schallen, umsonst würden die Wälder Ambra duften, umsonst die ganze Natur wachsen, blühen, und auf tausenderley Art verändert werden, wenn keine mit Bewufstseyn vorstellende Wesen vorhanden wären, und sie genössen. Nun ist aber offenbar, dafs die Menschen nicht alles Schöne des Erdbodens sich vorstellen und geniefsen können. Es giebt hundert Blumen, deren honigreichen Saft der Mensch nicht einmal kennet, den aber die fleifsige Biene einsammelt. Der Ueberflufs der Güter der Natur ist für den Menschen zu grofs; der Mensch kann nicht alles geniefsen. Soll nun das Ueberflüssige in Absicht auf die Menschen ganz ungebraucht bleiben? Zu dieser Verschwendung ist die weise Natur zu sparsam. Da nun die Körper der Thiere so geschickt eingerichtet sind, dafs durch sie als durch Kanäle die Sufsigkeiten der Natur in vorstellende Wesen strömen können, so ist kein Zweifel, dafs in den Körpern der Thiere Seelen wohnen, welche sich die Welt vorstellen und geniefsen. — Da stehet eine gemeine Blume, die von keinem Menschen wahrgenommen und genossen wird; soll sie umsonst blühen und einen süfsen Saft in sich enthalten? Die Seele einer Biene ist der Herr, der den Nutzen davon zieht. Eine Raupe empfindet die Vortreflichkeit eines Blattes, woran kein Mensch gedacht haben würde.

7) Wenn Thiere beseelt sind, so wird die Welt aus allen möglichen Gesichtspunkten vorgestellt. Ein jedes Thier hat einen andern Körper, der eine eigene Lage in der Welt

hat. Folglich ſtellet ſich die Welt aus einem jeden thieriſchen Körper anders vor. Haben alſo alle Thiere Seelen, ſo wird die Welt auf alle in derſelben mögliche Art vorgeſtellt. Da nun unſtreitig iſt, daſs Gott die Vorſtellung der Welt in allen vorſtellenden Weſen zum Muſter angenommen, nach welchem er die Körperwelt erbauet hat, ſo iſt offenbar, daſs er die Körper der Thiere auch nach einem Urbilde, das iſt, nach der Vorſtellung einer Seele eingerichtet, und folglich haben alle Thiere Seelen.

## §. 93.

## Beſondere Meinung des Grafen Buffon. Widerlegung derſelben.

Herr *Buffon* (N. Geſch. II. Th. 2. Band pag. 49.) nimmt mit *Karteſius* an, daſs die Thiere bloſs körperliche Maſchinen ſind, die keine Seele, keine Vorſtellungen, keine Einbildungskraft noch Gedächtniſs, geſchweige Verſtand, Witz und Vernunft haben, ſondern bloſs durch eine Erſchütterung der ſinnlichen Werkzeuge und des Gehirns, und durch eine Gegenwirkung deſſelben und der Nerven in eine Bewegung geſetzt werden, welche der Natur des Thieres, und dem äuſserlichen Eindrucke gemäſs iſt. Er gehet aber darin vom *Karteſius* ab, daſs er doch in dieſen bloſsen Maſchinen ohne Seele, ein *Leben*, *Empfindung* und *Bewuſstſeyn* von Luſt und Unluſt ſezt.

Es braucht nicht viel, das Falſche und Widerſprechende dieſer Meinung einzuſehen; man erwäge nur die Ungereimtheit, daſs da *Empfindung* und *Bewuſstſeyn* vorkommen ſollen, wo keine Seele iſt, und *Buffon* iſt widerlegt.

## §. 94.

## Lächerliche Behauptung des Pr. Boujean, in Ansehung der Seelen der Thiere.

*Pater Boujean* sagt, in seinem Amusement philosophique sur le langage des bêtes, die gefallenen Engel wären in die Thiere verstossen: Daher wohne in jeglichem Thiere ein Teufel, und diene ihm statt der Seele. — Wer dürfte sich denn über die Künste der Thiere wundern, wenn sie von einem Tausendkünstler herkämen? — Man wird uns hoffentlich die Widerlegung dieses Spasses erlassen; die Franzosen selbst nannten die Schrift des Paters: un badinage, un jeu d'esprit, un paradoxe de pure saillie.

## §. 95.

## Unzers Gründe, dass es gewisse Thiere ohne Seelen gebe.

Herr *Unzer* hält nicht alle Thiere für beseelt; denn, sagt er in seiner *Psychologie*, und in seiner Wochenschrift, der *Arzt:*

1) Ist es unerwiesen, dass alle Thiere beseelt seyn müssen, und die Erklärung eines Thieres, dass es ein aus Leib und Seele bestehendes Ganzes sey, ist ein erbettelter Satz.

2) Unbeseelte Thiere können existiren, indem nicht nur die thierischen Verrichtungen des Körpers, sondern auch die meisten Seelenwirkungen sinnlicher Vorstellungen durch die Nervenkräfte allein bewerkstelliget, nachgeahmt und ersetzt werden können. So locken die enthaupteten Grillen durch äussere Reitze der Nerven ihrer Geschlechtstheile mit schwirrenden Flügeln zur Liebe. Enthauptete Schmetterlinge begatten sich, die Weib-

chen legen Eyer; enthaupte Fliegen putzen ſich, als ob ſie noch einen Kopf und eine Seele hätten.

3) Viele Thiere ſcheinen gar keine Seelenkräfte zu beſitzen, z. B. Auſtern, Seewürmer, Polypen.

4) Viele Thiere haben gar keinen abgeſonderten Kopf, alſo kein Gehirn, welches der Sitz der Seele iſt; müſſen alſo nach ganz andern Geſetzen, durch Nervenkräfte, regieret werden.

5. Man ſiehet durchgängig, daſs die Natur auf der Leiter der Weſen jede Staffel nur durch einen neuen Grad weſentlicher Vollkommenheit über die nächſt vorhergehende erhöhet, und nicht leicht die Mittelgrade der Vollkommenheit zu überſpringen pflegt. Dieſe Gradation wird ſie alſo wohl im Thierreiche beobachten: erſtens Thiere ohne Seelen, dann Thiere mit Seelen, jedoch ohne Vernunft, und endlich Thiere mit vernünftigen Seelen bilden. Gäbe es nun in dieſer Reihe der natürlichen Dinge keine unbeſeelten Thiere, ſo würde die Staffel der Vollkommenheit, worauf ſie ſtehen, überſprungen worden ſeyn, ob ſie gleich möglich, und in den beyden letzteren Gattungen wirklich vorhanden iſt.

## §. 96.

## Entkräftung dieſer Gründe.

1) Es iſt allerdings erwieſen, daſs jedes Geſchöpf, das Thier heiſst, beſeelt ſeyn müſſe; denn jedes ſolches Geſchöpf hat Empfindung, und Empfindung läſst ſich ohne Seele nicht denken. Wo keine Empfindung iſt, da iſt kein Thier, ſondern bloſs ein organiſches Weſen, Pflanze.

2) Verrichtungen, die ſonſt Vorſtellungen zum

Grunde haben, können wohl eine Zeitlang bey enthaupteten Thieren beobachtet werden, aber ſie können nicht immer beſtehen; ſie zeigen ſich nur ſo lange, als die Nervenkraft wirkt, welche die Seele wirkſam machte, da ſie noch bey dem Thiere war. Hieraus läſſet ſich alſo gar nicht ſchlieſsen, daſs der Mechanismus ſolche Verrichtungen ganz ohne Seele zu bewerkſtelligen im Stande ſey.

3) Daſs viele Thiere gar keine Seelenkräfte zu beſitzen ſcheinen, iſt wohl wahr, aber daraus folget noch nicht, daſs ſie wirklich gar keine Seelenkräfte haben. Wir ſehen bloſs die Wirkungen dieſer Kräfte nicht, die doch vorhanden ſind.

4) Thiere ohne Kopf können doch einen Nervenknoten haben, der die Stelle des Gehirns vertritt, und die Seele beherbergt. Und muſs denn die Seele nothwendig im Gehirne ihren Sitz haben? Iſt dieſs bey allen Thieren nothwendig?

5) Die Natur iſt keines Sprunges zu beſchuldigen, wenn ſie die Thierheit ſogleich mit einer Seele anfängt. Das Thier, welches zunächſt an die Pflanze gränzt, hat ſo wenig Seelenkraft, und eine ſo beſchränkte Organiſation, daſs man es kaum von der Pflanze unterſcheiden kann. Es iſt halb, vielleicht noch mehr, als halb Pflanze; nur ein Theilchen Thierheit erhebt es über dieſelbe. Die Gradation der Natur bleibt ungefährdet.

Am widerſinnigſten kommt es Hrn. *Unzer* vor, ſolchen Thieren eine Seele zuzuſchreiben, die gar kein Gehirn haben, und inſonderheit den *Polypen*. Aber wenn man einen jeden Polypen für ein Aggregat von Mehreren, wovon ſich aber nur Einer entwickelt hat, anſieht, und in welchen, ſo lang ſie beyſammen ſind, nur eine einzige Seele wirkſam iſt; darum, weil die gehörigen Organe auch

nur für eine Einzige ſich ausgebildet haben, ſo kann man ſagen, daſs auch nur *Eine* Seele ſich in denſelben bewuſst iſt, alle übrigen hingegen unthätig ſind, und ſo gut als die menſchliche Seele im Kinde, bis ihre Organe entwickelt ſind, unthätig ſeyn *müſſen.* Die vorhin unwirkſamen und verſchloſſenen Seelen werden aber alſobald thätig, als ſich die Theile des *Polypen* von einander entweder ſelbſt getrennt, und ausgebildet haben, oder wenn das Gleiche durch Zerſchneidung deſſelben geſchehen iſt. — Aber ſo unzählig viele ſchlummerenden Seelen in einem unbedeutenden Körperchen? — Das darf uns nicht mehr auffallen, als daſs die Seelen aller Nachkommen des erſten Menſchen, auch entweder in ihm, oder in ſeiner Gehülfinn ſeyn und ſchlummern muſsten; und iſt das Körperliche Materielle millionenfach im Polypen, warum nicht auch das Immaterielle, das Seeliſche?

## §. 97.

## Die Thiere haben eine empfindende, aber keine vernünftige Seele.

Endlich einmal nähern wir uns doch einem mehr ebenen Wege. Gemäſs den §§. 91 et 92 wiſſen wir, daſs die Thiere eine Seele haben, ein Princip des Empfindens, des Bewuſstſeyns, der mit ihnen vorgehenden Veränderungen. Aber es entſtehet nun eine andere Frage: Iſt dieſe Seele auch *vernünftig?* Unſere Antwort iſt: Die Thiere haben keine Seele, der *Vernunft* zugeſchrieben werden könnte. Wir beweiſen dieſen Satz durch folgende Gründe:

1) Die Vernunft iſt das Vermögen den Zuſammenhang allgemeiner Wahrheiten einzuſehen. Dazu wird eine auseinandergeſetzte Vorſtellung des Gegenwärtigen und Vergangenen, eine deutliche Vergleichung der Vor-

ſtellungen, eine Einſicht der abgeſonderten Aehnlichkeit derſelben, allgemeine und deutliche Begriffe, und deren Vergleichung in allgemeinen Sätzen und Folgerungen aus denſelben durch richtige Schlüſse erfordert. Nun aber findet man von allen dem bey den Thieren nichts, ja man findet ſie unfähig dazu; man kann ihnen alſo keine eigentliche Vernunft zuſchreiben.

2) Die künſtlichen Werke der Thiere, z. B. die Gebäude des Bibers, das Gewebe der Spinne, die Zellen der Bienen und Weſpen, die Neſter der Vögel u. ſ. w. haben eine beſtändige Einförmigkeit. Wie ein Biber bauet, ſo bauet auch der andere. Das Neſt der heutigen Schwalbe iſt eben ſo verfertigt, wie das Neſt der Schwalbe, die vor Jahrtauſenden niſtete. Nirgends bemerkt man Mannichfaltigkeit, nirgends Erfindung, nirgends eine Spur des vernünftigen Nachdenkens, ſondern Inſtinkt, blinden Trieb, Naturnothwendigkeit, alſo keine *Vernunft*.

3) Hätten die Thiere Vernunft, ſo würden ſie dadurch zur eigentlichen Sprache nothwendig geführt werden müſſen; denn Vernunft und Sprache ſind unzertrennlich.

4) Wenn die Thiere Vernunft hätten, ſo würden ſie nicht, einige ihrer Werke ausgenommen, die ſie, vom Triebe geleitet, ohne alle Ueberlegung zu Stande bringen, in allen übrigen Dingen und Handlungen ſo einfältig, dumm und unwiſſend ſeyn, noch ſich durch ihre eigenen Triebe verleiten laſſen. Der Affe, der dem Menſchen doch am nächſten kommt, bleibt doch immer Affe, und zwiſchen ihm und dem dümmſten Menſchen noch ein gröſserer Abſtand, als zwiſchen dieſem und einem *Leibnitz* oder *Newton*. Es iſt eine bekannte Geſchichte in Amerika, daſs

sich die Affen zu ihrer Erwärmung zwar um das Feuer setzen, wenn Menschen, die es angelegt haben, davon gegangen sind; dennoch aber so viel Nachsinnens nicht haben, dass sie frische Reiser herzutrügen, um das Feuer zu unterhalten. Sie haben ja doch zu dieser Erfindung, dass das Feuer durch Holz zu nähren sey, nur einen kleinen Schritt, ja sie sind durch das Beyspiel der Menschen so zu reden mit der Nase daraufgestossen; dennoch ist ihnen die niedrigste Art der menschlichen Erfindung, durch Erwartung ähnlicher Fälle, noch zu hoch. Sie lassen das Feuer verlöschen und gehen davon.

6) Hätten die Thiere überhaupt Vernunft, so müssten die vollkommneren darunter, welche alle fünf Sinne haben, die meisten und vollkommensten Künste besitzen; hingegen die Insekten, denen es an Sinnen und Erfahrung, so wie auch am dauerhaften Leben gebricht, schlechte und wenige, oder fast gar keine Künste zeigen. Nun aber findet sich gerade das Gegentheil, dass die Insekten die häufigsten und dem Scheine nach verständigsten Kunstfertigkeiten äussern, die vollkommneren Thiere dagegen sehr wenige und einfachere. Demnach schliessen wir, dass die Thiere Vernunftlose Geschöpfe seyn müssen.

## §. 98.

## Einwürfe gegen die Vernunftlosigkeit der Thierseelen, und Beantwortung derselben.

Wenn die Thiere keine *Vernunft* haben sollen, wie wird man nachstehende Gründe beantworten, die doch deutlich die Vernunft bey den

Thieren zu beweiſen ſcheinen? Dieſe Gründe heiſſen:

1) Die Thiere ſind gelehrig und abrichtbar, Lehre aber und Unterricht ſetzen Ueberlegung voraus, und Ueberlegung iſt Sache der Vernunft.

*Antwort.* Die Thiere ſind gelehrig und abrichtbar, aber nur zu dem, wozu die Sinnlichkeit hinreicht. Nicht aller Unterricht braucht Ueberlegung, Nachdenken, wohl aber jeder Gedächtniſs, Uebung und Nachahmungsfähigkeit, und bloſs allein eines ſolchen Unterrichts ſind die Thiere fähig.

2) Die Thiere laſſen ſehr künſtliche Handlungen ſehen, und Künſte entſpringen ja doch aus der Vernunft.

*Antwort.* Die Geſchichte der menſchlichen Künſte, in Vergleichung mit der Geſchichte der thieriſchen Künſte, zeigt, daſs dieſe nicht wie jene aus der Vernunft ihren Urſprung haben können. Die menſchlichen Künſte, auch die allernothwendigſten darunter, ſind entſtanden, und es iſt eine Zeit geweſen, wo die Menſchen noch ganz roh und unwiſſend waren. Die Thiere haben aber ihre Künſte ſchon gehabt, ehe noch die Menſchen anfiengen, die ihrigen zu erſinnen. Die Künſte der Menſchen werden verbeſſert und vollkommner gemacht; die thieriſchen Künſte aber ſind von undenklichen Zeiten her, eben in der Vollkommenheit geweſen, wie jetzo, und die jetzigen Spinnen, Raupen, Bienen, Vögel, Biber u. ſ. f. übertreffen ihre Vorfahren nicht. Die Künſte der Menſchen ſteigen und fallen, die der Thiere hingegen bleiben immer, und in einerley beſtimmten und unveränderlichen Schranken. Die menſchlichen Künſte ſind nach Nationen ja nach einzelnen Perſonen ſowohl in der

Art, als Vollkommenheit unterſchieden. Die thieriſchen hingegen ſind in allen Ländern und Gegenden, und bey allen einzelnen Thieren einer Art völlig einerley und gleich vollkommen. Die menſchlichen Künſte müſſen von jedem, wenn er gleich von dem gröſsten Künſtler gebohren iſt, erlernet und lange geübt werden. Die thieriſchen hingegen pflanzen ſich als erbliche Naturgaben durch die Geburt fort, brauchen alſo keines Lernens und keiner ſonderlichen Uebung. Alles dieſes iſt ein Zeichen, daſs menſchliche Künſte von der eigenen Erfindung der Vernunft entſtehen, die thieriſchen aber nicht.

3) Die Seelen der Thiere ſind einfach, wie die menſchliche Seele, haben Empfindungen, gleich der Seele des Menſchen, gleich dieſer Vorſtellungen, Gedächtniſs, Einbildungskraft, Phantaſie, eine Art Präviſion; warum ſollten ſie nicht auch Vernunft haben, da ſie in ſo vielen Stücken mit der menſchlichen Seele übereinkommen?

*Antwort.* Sie haben deſswegen keine Vernunft, weil ſie derſelben nicht benöthigen, weil ſie nur ſinnſiche Begierden des Hungers und des Durſtes u. dgl. zu ſtillen haben, indeſs der Menſch zur Einſicht der verborgenſten Wahrheit, zur Tugend und Religion beſtimmt iſt, was ohne Vernunft nicht erreichbar wäre.

## §. 99.

## Folgen aus dem Satze, daſs die Thiere keine vernünftige Seele haben.

Iſt die Seele der Thiere vernunftlos, hat ſie nicht Verſtand in engerer Bedeutung, ſo mangelt ihr auch Freythätigkeit, und ſie iſt daher ein bloſs empfindendes, von der Sinnlichkeit ganz abhängendes, vom äuſsern Eindrucke, von fremden

Kräften bestimmbares, mithin auch nur einer bloſs ſinnlichen, keiner höhern Glückſeligkeit, nur ſinnlicher *Luſt* und *Unluſt*, und keiner Moralität fähiges, und aus allen dieſen Gründen auch kein geiſtiges Weſen. Dieſe Seele wollen wir nun näher kennen lernen.

§. 100.

## Die Thierſeele hat keine deutliche Erkenntniſs.

Die *deutliche Erkenntniſs* müſſen wir der Thierſeele abſprechen. Die ganze Thätigkeit des Thieres erſtrecket ſich auf körperlichen Wohlſtand. Die Thiere ſuchen nur ſinnliche Luſt, und bemühen ſich, Unluſt von ſich zu entfernen. Sie verhalten ſich alſo mehr leidend als thätig. Macht ihnen eine Empfindung Vergnügen, ſo beruhigen ſie ſich mit dieſer Empfindung, ohne weiter zu denken, und ſträuben ſich, wenn ſie Unluſt empfinden, ohne über dieſe Unluſt Ueberlegung anzuſtellen, ihre Quelle aufzuſpüren, und ſich dagegen auf eine mehr als ſinnliche Art zu verwahren. Sie ſind alſo in allem ganz ſinnlich, und Sinnlichkeit verſtattet keine deutliche Erkenntniſs. Darum fehlet auch den Thieren die eigentliche Sprache, da dieſe ſich ganz auf deutliche Erkenntniſs bezieht. Es fehlet ihnen das deutliche Bewuſstſeyn, wodurch wir uns vom *Nicht-Ich* unterſcheiden, und uns unſere Vorſtellungen zueignen. Das Thier kann den Begriff *Ich* ſo wenig denken, als das Wort *Ich* ſagen, es hat alſo auch keine *Perſönlichkeit*, iſt keine Perſon, ſondern *Sache*.

## §. 101.

## Die Vorſtellungen der Thiere enthalten immer den Total-Eindruck des Ganzen.

Das Thier zergliedert ſeine Vorſtellungen von einer Sache nicht, es iſt immer der Total-Eindruck des Ganzen, welchen es auffaſst, ohne die Unterſchiede und Beziehungen der Theile wahrzunehmen. Z. B. der Stamm, die Aeſte, die Blätter eines Baumes, und die Farben aller dieſer Theile flieſsen bey dem Thiere in eine einzige Vorſtellung zuſammen. Wenn es etwas an einem Gegenſtande beſonders unterſcheidet, da muſs ein vorzüglich ſtarker ſinnlicher Eindruck dieſes Theiles in das Thier geſchehen, jedoch denkt es dabey dennoch nicht, daſs eine ſolche Theilvorſtellung zu der ganzen Vorſtellung gehöre. Bloſs durch ſinnliche Reitze, nicht durch Merkmale, unterſcheidet das Thier die Dinge von einander. So lieſet man, daſs Ochſen 276 Kräuter eſſen, 218 aber ſtehen laſſen; daſs Ziegen 449 Kräuter genieſsen, 226 aber vorbeygehen; daſs Schafe 387 Kräuter wohlſchmeckend finden, andere 141 Arten nicht berühren; daſs Pferde 262 Kräuter freſſen, und 212 verſchmähen; daſs Schweine ſich mit 72 Gewächſen behelfen, aber 171 nicht achten. In allen dieſen Fällen unterſcheidet die Thierſeele durch den Geruch das Zuträgliche von dem Unzuträglichen, alſo durch ſinnlichen Reitz.

## §. 102.

## Beſchaffenheit der Aufmerkſamkeit bey den Thieren.

Die *Aufmerkſamkeit* der Thiere iſt keiner beliebigen Ausbreitung fähig, und wird von der Stärke, nicht von der Deutlichkeit der Vorſtellun-

gen gereitzt. Doch können sie auch schwächere Eindrücke vor andern ausnehmend beachten, sobald sie einen Anschein von Lust oder Unlust geben, wie z. B. ein Huhn, das seine Jungen vor dem Habichte warnet; oder der Affe, der auf der Wache stehet, indess seine Brüder die Bäume des Obstgartens ihrer angenehm schmeckenden Früchte berauben. Ueberhaupt bestimmen die sinnlichen Eindrücke in einer Thierseele die Vorstellungs- und Begehrungskraft viel stärker und genauer als bey dem Menschen.

## §. 103.
## Die Erinnerungskraft und das Gedächtniss der Thiere.

Da den Thieren *deutliche Begriffe* fehlen, so wird auch die *Erinnerungskraft*, so fern sie in der Seele selbst gegründet ist, bey ihnen sehr schwach seyn, und höchstens nur bey den vollkommeneren Thiergattungen Statt haben. Wir erinnern uns der Jahre der Kindheit nicht, weil wir damals keine deutlichen Vorstellungen hatten. Doch aber sind die Eindrücke bey den Thieren um so viel lebhafter; daher ersetzet bey ihnen das *physische Gedächtniss* den Mangel des *geistigen*. Ein gegenwärtiger Eindruck im Gehirn erwecket zugleich die ehemals damit verknüpft gewesenen Eindrücke. Das Vergangene erscheinet dadurch dem Thiere wie gegenwärtig, oder mischet sich so darunter, dass es das Thier nicht unterscheidet. In seiner Vorstellung ist alles *heute*, *gestern* und *vorgestern* ist nicht davon abgesondert, ob es gleich in das *Heute* einen Einfluss hat. Wir erkennen das Vergangene als vergangen; das Thier nicht, denn unsere Erinnerungskraft liegt in der Seele selbst, in ihrem Vermögen, ihre klaren und und deutlichen Vorstellungen wieder zu erneuern, wovon eine übereinstimmende Bewegung der Ge-

hirnfibern, die Folge, nicht die Urfache ift. Da, wo wir anfangen das Vergangene als vergangen, und von dem Gegenwärtigen verfchieden uns vorzuftellen, da ift die Scheidegränze zwifchen Menfch und Thier. — Die Wirkung ift inzwifchen bey dem Thiere ebendiefelbe, als ob fie fich des Vergangenen als folchen erinnerten; denn das Vergangene wird in ihrer Vorftellung wieder gegenwärtig, und erneuert die vorige Luft oder Unluft, macht fie alfo zu ihren Handlungen und Affekten eben fo rege, als ob fie die vorigen Begebenheiten von den jetzigen unterfchieden, und fie mit einander verglichen. — Das *mechanifche Gedächtnifs* des Thieres macht es begreiflich, wie Thiere, die einen gewiffen Wohnplatz haben, als Vögel oder Bienen, diefen wieder finden können. Das Vergangene ift nebft dem Gegenwärtigen ihnen fo lebhaft vor Augen, als ob es gegenwärtig wäre. Aus diefer Mifchung des Vergangenen in das Gegenwärtige, und dem lebhaften Total-Eindrucke des letztern wird fich vieles in den Handlungen der Thiere erklären laffen. Der Hund erkennet feinen Herrn unter allen Menfchen, indem der Anblick deffelben, und der Geruch ihn auf die gewohnte Art rühren, und zugleich ihm alle Wohlthaten und Liebkofungen deffelben ins Gedächtnifs bringen. Das ganze menfchliche Gefchlecht beftehet für ihn nur aus zweyerley Perfonen, feinem Herrn, nebft deffen Angehörigen und Bekannten, und allen übrigen Menfchen. Ein aufgehobener Stock erwecket in ihm wirklich ein dunkles heimliches Gefühl, und beftimmet ihn zur Unterlaffung einer Handlung, die ehemals mit Unluft verknüpft war. Ein Lamm findet feine Mutter unter mehreren Hunderten von Schafen, durch den mit dem Saugen verbundenen Geruch, und die Schafmutter ihr Junges auf eben die Art.

## §. 104.
## Verbindung der Vorſtellungen bey dem Thiere.

Die Vorſtellungen der Thiere vergeſellſchaften, adſociiren ſich, d. i. ſie knüpfen ſich an einander, erwecken einander, aber nur bloſs in Hinſicht auf ſinnliche Empfindung, nicht wie bey dem Menſchengeiſte, der ſeine Vorſtellungen auch ſelbſtthätig durch aufgeſuchte Aehnlichkeit, und Verhältniſſe, als aktive Subſtanz verbindet. Das Thier verhält ſich bey dieſem Geſchäfte ganz leidend; die Adſociation ſeiner Vorſtellungen iſt ganz ein Spiel der Gehirnfibern; beym Menſchen iſt ſie es nur zum Theil.

## §. 105.
## Die Thiere haben keine allgemeine Erkenntniſs der Arten und Geſchlechter.

Da die Thiere die Merkmale einer Sache, und die Sache ſelbſt nicht als zwey verſchiedene Vorſtellungen vergleichen, ſo können ſie auch nicht die abgeſonderte Aehnlichkeit zwiſchen mehreren einzelnen Dingen einſehen, und keine allgemeine Erkenntniſs der Arten und Geſchlechter erlangen. Sie unterſcheiden Gattungen durch den gemeinſchaftlichen ſinnlichen Eindruck, welchen die Dinge einer Art auf ſie machen, haben aber keinen abſtrakten Begriff von Art und Geſchlecht. — So wie ihnen überhaupt alle Abſtraktion fehlet, weil ſie nicht Vernunft haben, als welche das Geſchäft des Abſtrahirens verrichtet.

## §. 106.
## Die Thiere urtheilen und ſchlieſsen nicht.

Obſchon die Thiere zwey Vorſtellungen in

eine einzelne ſinnliche verknüpfen, ſo kann man dennoch nicht ſagen, daſs ſie *urtheilen;* denn dieſe Verknüpfung geſchieht aus Mangel an Vernunft und deutlicher Erkenntniſs, bloſs aus Antrieb der ſinnlichen Anſchauung, wobey ihre Seele ſich nur leidend verhält. Sie *ſchlieſsen* auch nicht, wenn wir gleich ihre Vorſtellungen nach den Aeuſſerungen derſelben in Schlüſſe einkleiden können. Bey ihnen bringt immer, ſo wie manchmal bey dem Menſchen, die undeutliche Vorſtellung vieler verknüpften Erfahrungen eben die Wirkung hervor, welche durch Schlüſſe erfolgen würde.

§. 107.

## Erwartung ähnlicher Fälle bey den Thieren, (exſpectatio caſuum ſimilium.)

Dieſe undeutliche Vorſtellung macht, daſs bey den Thieren alles nur *Erwartung* ähnlicher Fälle iſt. Der Hund, wenn er ſeinen Herrn den Hut in die Hand nehmen ſieht, läuft zur Thiere, und machet ſich fertig, ſeinen Wohlthäter zu begleiten; er ſchlieſset nicht: ſo oft mein Herr ausgieng, nahm er den Hut; nun, da er den Hut nimmt, wird er auch ausgehen; ſondern er erwartet bloſs, ohne alles Schlieſsen, einen ähnlichen Fall, weil nämlich jetzt die undeutliche ſinnliche Vorſtellung in ſeiner Seele erreget worden iſt, daſs ſein Herr ſchon öfter mit dem Hute ausgieng, und er ihn begleitete. Dieſs ſtellet er ſich als gegenwärtig vor, und machet daher alle die Bewegungen, die er ſonſt bey ähnlicher Gelegenheit zu machen pflegte.

§. 108.

## Das Begehrungsvermögen der Thiere.

Das Begehrungsvesmögen der Thiere iſt bloſs ſinnlich. Sie begehren das, was ihnen ſinnliche

Lust gewährt, und verabscheuen das, was ihnen Unlust verursacht; aber beydes zufolge körperlicher Reize, daher fehlet ihnen auch die *psychologische* und *moralische Freyheit*. Indessen sind sie doch immer einer *Wahl* fähig, aber nur durch das Uebergewicht einer undeutlichen Vorstellung, z. B. ein Hund an einem Scheidewege.

§. 109.

## Die Selbstliebe bey Thieren.

Auch bey den Thieren ist die *Selbstliebe* als Grundtrieb mehrerer anderer Triebe zu betrachten. Sie wirket hier jedoch auf eine sehr einfache Art; sie suchet die gegenwärtige sinnliche Lust zu erhalten, und die gegenwärtige Unlust zu entfernen, und ist derselben kein sympathisirender Trieb, wie beym Menschen, zugesellt, aufser der Trieb gegen ihre Jungen. Auf die Selbstliebe gründen sich: der *Nahrungstrieb*, der *Erhaltungstrieb*, und der *Geschlechtstrieb;* drey Triebe, welche die gesammte Wirkungssphäre des Thieres ausmachen.

§. 110.

## Die Kunsttriebe der Thiere.

Aus dem bisher Gesagten erhellet, dafs sich in der Thierseele Manches finde, was auch in der Menschenseele angetroffen wird. Aber die Thiere haben auch etwas *Eigenes*, ich meine die *Kunsttriebe*, die ihnen statt der Vernunft und des Verstandes zu ihrer und ihres Geschlechtes Wohlfahrt gegeben sind. Der Mensch bringt keine Fertigkeit mit zur Welt, als zum Saugen, und etwa auch noch zum Schreyen. Alle Fertigkeiten mufs er sich durch Uebung erwerben: den Gebrauch seiner Gliedmafsen, der Sinnenwerkzeuge, der Sprachorgane, die Geschicklichkeit

in allerhand Arbeiten, Künſten und Handlungen; nicht ſo das Thier, dem ſind gewiſſe Künſte angebohren, gewiſſe Fertigkeiten von der Natur gegeben, und es fühlet einen mächtigen Trieb ſie auszuüben, alsbald es nur einige Kräfte geſammelt hat.

§. 111.

## Inſtinkt und eigentliche Kunſttriebe.

Die *Kunſttriebe* der Thiere äuſsern ſich *erſtlich* theils in der Wahrnehmung des Zuträglichen, oder Schädlichen, theils in der Fürſorge für ſich und ihre Brut, theils in dem Gebrauche der Gliedmaſsen zur Bewegung, Nahrung, Erhaltung und Paarung; *zweytens* in der Verfertigung gewiſſer Kunſtwerke zu den Bedürfniſſen der Lebensart jedes Thieres. Die von der *erſtern* Art nennen wir *Inſtinkt*, die von der *letztern* Kunſtfertigkeiten, oder *Kunſttriebe* im eigentlichen Verſtande.

Es iſt daher der *Inſtinkt* nichts anders, als eine der Thierſeele und der innern Organiſation des thieriſchen Körpers eigene, nicht erworbene, ſondern von der Natur unmittelbar mitgetheilte Dispoſition, vermöge welcher das Thier das ihm Zuträgliche oder Schädliche, in Hinſicht auf ſeine Erhaltung und Fortpflanzung, aus ſich ſelbſt erkennet, und jenes zu thun, dieſes zu laſſen, angetrieben wird, ohne zu wiſſen, warum.

*Kunſttriebe* ſind der Thierſeele und der Organiſation ihres Körpers anerſchaffene Fertigkeiten, gewiſſe ihnen nothwendige Kunſtwerke zu Stande zu bringen, ohne dabey mit deutlichem Bewuſstſeyn und Ueberlegung vorzugehen.

### §. 112.

## Welche Handlungen der Thiere zum Instinkte, und welche zu den Kunsttrieben gehören.

*Zum Instinkt* gehöret die Geschicklichkeit der Thiere, ihr rechtes Element zu suchen, wenn sie ausser demselben zur Welt gekommen sind, es zur Veränderung der Lebensart zu vertauschen, von einem Klima in ein anderes zu ziehen, ihre bestimmte Nahrung zu suchen, zu wählen, sie zu erhaschen, auch zum Vorrathe, wie einige thun, zusammenzutragen; die Geschicklichkeit, das Schädliche von sich abzuwenden, ihre Art und das Geschlecht zu kennen, die Wahl eines sichern und schicklichen Ortes für die Eyer, die Emsigkeit im Brüten, im Füttern und Saugen der Jungen u. s. w.

Zu den *Kunsttrieben* gehören alle Kunstwerke der Thiere, besonders der Bau der Bienen und Wespenzellen, der Bau der Ameisen, der Biber, der unterirdischen Kammern verschiedener Thiere, der Nesterbau der Vögel, das Gespinst der Raupen, das Gewebe der Spinnen, die Kleidung der Motten u. s. w.

### §. 113.

## Wie läfst sich's erklären, dafs Thiere Kunstwerke ohne Verstand und Vernunft zu liefern im Stande sind?

Wir erklären die Kunstwerke der Thiere:

1) Aus den den Thieren anerschaffenen Kunstwerkzeugen;
2) Aus der Organisation ihrer Sinne;
3) Aus gewissen inneren Empfindungen;
4) Aus näher determinirten Kräften der thierischen Seele.

*Kunstwerkzeuge der Thiere.* Die Thiere bringen sehr mannichfaltige Kunstwerkzeuge mit auf die Welt, so wie andere zu ihrem Wohlseyn dienliche Theile, von welchem allen der Mensch nichts erhalten hat. Zwar hat er Hände und Finger, Werkzeuge, die zu so vielen Verrichtungen zu gebrauchen sind; aber eben dieser Allgemeinheit wegen sind sie ein sehr unbestimmtes Werkzeug. Die thierischen Kunstwerkzeuge sind jedes zu einer bestimmten Verrichtung gebildet, und werden durch den innern Mechanismus des Körpers auf eine bestimmte Art in Bewegung, oder Anspannung gesetzt. Durch die Verbindung der Seele mit dem Körper wird zufolge der äussern Eindrücke die Bewegung oder Anstrengung der nöthigen Muskeln, und dadurch der Kunstwerkzeuge, oder Gliedmassen, blindlings, ohne Bewusstseyn bewerkstelliget, wie bey uns das Lachen, Weinen, Gähnen, Erröthen, Erbrechen beym Ekel, Wässern des Mundes beym Anblick einer Speise, das Saugen und Schreyen neugebohrner Kinder. In allen diesen Fällen ist bey den Menschen und Thieren ein vorbereiteter Mechanismus, der auf Veranlassung eines sinnlichen Reitzes durch das empfindende Wesen, ihm selbst unbewusst, in Wirksamkeit gesetzt wird.

*Die Sinne der Thiere.* Die Sinne mancher Thiere sind schärfer, als die unsrigen. Ihre Vorstellungskraft kann daher lebhafter seyn, als die unsrige, und die stärkere Erneuerung ehemaliger Bewegungen des Gehirns mag den Reitz des Gegenwärtigen vermehren. Sie mögen also vieles empfinden, das wir nicht empfinden, oder es auch viel schärfer und unterscheidender als wir, wahrnehmen. Der einzige schärfere Geruch mancher Thiere giebt schon vieles Licht, woher sie ihr Futter und ihre Beute zu holen, ihres Gleichen, und das andere Geschlecht, so genau zu kennen im Stande sind.

Nos aper auditu praecellit, aranea tactu,
Canis odoratu, lynx visu, simia gustu.

*Gewisse innere Empfindungen der Thiere.* Die Kunstwerke der Thiere werden ferner begreiflich durch gewisse innere Empfindungen; d. i. diejenigen Empfindungen von ihrer eigenen Natur, welche nicht durch äusere Eindrücke in die Sinne entstehen. Sie fühlen dadurch ihren eigenen Körper und dessen Theile, Kräfte und Beschaffenheit; hiernächst aber auch das Bemühen oder die Regungen ihrer Seele, so daſs sie durch dieses innere Gefühl sich ihrer Natur, wiewohl ganz undeutlich, bewuſst sind. Der Mensch kennet sich sehr gut seiner Seele nach; aber seinen Körper kennet er durch das innere Gefühl nur sehr wenig. So wie alle Ausübung der von der Natur uns verliehenen Kräfte, wenn sie ungestört vor sich gehet, mit Lust verknüpft ist; so fühlen auch Thiere ihre Bewegungskräfte und den bequemen Gebrauch ihrer Gliedmaſsen mit einer Lust, und mit einem Reitze zur Ausübung. Kommt nun die äuſsere Empfindung hinzu, so wird die innere körperliche Empfindung dadurch erweckt, und das Thier spüret, was mit seiner Natur übereinstimmt, oder nicht.

*Näher determinirte Kräfte der thierischen Seele.* Die regelmäſsigen Kunstwerke so mancher Thiere zu erklären, muſs man wohl näher determinirte Kräfte in den Seelen derselben annehmen, wodurch sie sowohl, was den Gegenstand, als die Art zu handeln betrifft, ohne Absicht und Ueberlegung geleitet werden. So sind ihre Seelenkräfte determinirt, eine besondere Art der Handlung überhaupt auf eine bestimmte Weise zu verrichten, jedoch so, daſs das Zufällige der Handlung noch willkührlich bleibt, so fern sie es nach den sinnlichen gegenwärtigen Eindrücken, und den gelegenheitlich erneuerten zu beurtheilen, und zu bestimmen fähig sind. Freylich können wir

nicht erklären, wie der Urheber der Natur eine Thierſeele mit ſolchen Determinationen verſehen habe; aber durch den Begriff von einer in Abſicht auf Gegenſtand, und Handlungsweiſe beſtimmten Seelenkraft kommen wir hier eben ſo weit, als in der Naturlehre durch die Begriffe von Schwere, Elaſticität, elektriſcher, magnetiſcher und galvaniſcher Kraft; wodurch wir auch nur Erſcheinungen bezeichnen, ohne die innere Beſchaffenheit zu erklären.

§. 114.

## Ueber die Sprache der Thiere.

Wenn man unter *Sprache* bloſs das Vermögen verſtehet, Empfindungen durch verſchiedene Töne Andern bekannt zu machen, das Wort *Sprache* alſo in der weiteſten Bedeutung nimmt, ſo muſs man allerdings den Thieren eine Sprache zugeſtehen. Denn:

1. Die Geſchöpfe, die dem Menſchen ſo ähnlich an Körper und Seele ſind, die gleich ihm, einen organiſchen Leib, und nach ihrer Artbeſtimmung, auch Erkenntniſskräfte beſitzen, die des Vergnügens und Schmerzes, gleich wie der Menſch, fähig ſind, und eben ſo, wie er, nicht umſonſt auf dieſem Planeten wandeln, ſolche Geſchöpfe müſſen auch die Gabe beſitzen, ſich einander verſtändlich mittheilen zu können, einander ihre Empfindungen und Gefühle zu offenbaren.
2. Das Thier iſt im Stande Töne hervorzubringen, und zwar Töne, die den jedesmaligen Empfindungen deſſelben entſprechen; Töne, deren Gebrauch in der Willkühr des Thieres in gewiſſen Fällen liegt. Es drücket ſich anders aus im Zuſtande des Schmerzes, als im Zuſtande der Luſt. Anders bellet der Hund,

wenn er zornig ist, anders, wenn er ein Rebhuhn, eine Wachtel, einen Hasen dem Jäger ankündigt, anders, wenn er schmeicheln, und liebkosen will. Die Henne hat eigene Töne, durch welche sie zu verstehen giebt, daſs sie ein Ey legen will; eigene, wenn sie besorgt um ihre Küchlein ist, oder die schreckliche Erfahrung zum erstenmale macht, daſs ihr Pflegekind, die junge Ente, nach dem Wasser läuft, und sich in das nasse Element wagt.

3. Papagayen, Staare, Raben, selbst Hunde werden dazu abgerichtet, daſs sie Wörter aus der Sprache des Menschen ordentlich aussprechen. — Sind sie dazu fähig, haben sie dazu Organe, warum sollte man an der Fähigkeit zweifeln, daſs sie sich nach ihrer Art, und Bedürfniſs einander verständlich machen?

## §. 115.

## Beschaffenheit der Thiersprache.

Bey Hunden, die um ihre Jungen bekümmert sind, bey Katzen, denen man ihre Kleinen wegnimmt, bey Hühnern, besonders bey jenen, die Entchen haben, welche sich ins Wasser begeben, kann man deutlich den Ausdruck der Besorgniſs wahrnehmen. Es sind zweysylbige Töne, womit sie ihren Kummer bezeichnen. Vögel, die einen Raubvogel in der Gegend sehen, drücken sich auf die nämliche Art aus. — Schnell aufeinander folgende harmonische Töne sind Ausdrücke der Zufriedenheit, des Vergnügens. Das Ohr fühlet diese Harmonie in dem Gesang der Lerche, wenn sie am Morgen singt. Schnelle, undeutliche, und hastig ausgestossene Töne benachrichtigen gute Sachen. Töne der Liebe unterscheiden sich deutlich durch sanfte Accente von den Tönen der Freude, welche sich rauschend ausdrückt. Man darf

nur Brutvögel im Frühlinge belauſchen, um ſich hievon zu überzeugen. Die Töne des Zorns ſind ſchneidend, durchdringend, raſch, auf einander folgend, unharmoniſch. Sind ſie lange anhaltend, ſo verrathen ſie Eiferſucht. Die Töne der Traurigkeit und Wehmuth ſind einſylbig, gedämpft, tief heraufgehohlt.

§. 116.

## Drey Eigenheiten der Thierſprache, die man Vollkommenheiten nennen könnte.

1. *Die Sprache der Thiere iſt ganz der Empfindung angemeſſen, und treuer Ausdruck derſelben.* Laſſet das Thier freudige Töne hören, ſo wiederhohlet es ſolche ſo lange, als es Freude fühlt. So lange ſein Unwille dauert, ſo lange halten auch ſeine unharmoniſchen Töne an. Die Katze, die den Braten am Tiſche riecht, und vergebens durch ihre Bewegungen das Verlangen darnach ausdrückt, miauet endlich, und zwar ſo lange, als ſie von dieſer Begierde getrieben wird. Sie ſchweigt, alsbald ſie den Braten erhält, oder man ſie zur Artigkeit anweiſst, oder von danen jagt. Der wachſame Hund klafft, und bellt, wenn ein Fremder das Haus betritt, und fährt fort zu bellen, wenn der Fremde ſich nicht entfernt, oder man dem braven Wächter nicht zu verſtehen giebt, daſs keine Gefahr zu beſorgen ſey.
2. *Die Sprache der Thiere iſt wahr.* Dieſs folget aus dem Vorhergehenden. Der Hahn wird keiner Henne ſchöne Dinge ſagen, wenn er nicht wirklich für ſie empfindet, und ein Hund wird dem andern nicht vorſchwatzen, daſs es ihm wohl gehe, wenn er im Elende lebt. Jedes Thier ſpricht ſo, wie es ihm

ums Herz ist. Selbst der listige Fuchs lüget nicht, wenn ihn die Natur sprechen heifst.

3. *Die Sprache des Thieres ist einfach.* Thiere drücken nur ihre Empfindungen, und Begierden aus, und ihr Ausdruck ist so einfach, als einfach diese Begierden, und Empfindungen sind. Unser *Fidel* wird sich nicht beklagen, dafs seine Hütte nicht vom Golde strotzt; er wird sich darüber nicht beschweren, dafs er stets in einem und demselben Kleide einhergehen mufs, uns nie bitten, ihm auf goldenen Schüsseln seine Nahrung zu reichen, und nie fordern, dafs man ihn zum Oberherrn über andere Hunde mache. Alles, was er von uns begehrt, ist, seinen Hunger zu stillen, und ihm ein freundlich's Aug zu zeigen. Im Umgange mit seines Gleichen, mit Thieren seiner Art, wird er nie verläumden, seinen Nebenhund nie rücklings anfeinden, und herabsetzen. Wie er für sie empfindet, so spricht er auch mit ihnen, und theilt ihnen unverhohlen alles mit, was er in der Hundewelt erfährt. „Du bist ein Schurke," sagt er zu dem Hunde, den er für einen Schurken hält, „und, du bist mein Freund," dem, der ihm der Freundschaft werth zu seyn scheint.

§. 117.

## Vorzug der Menschensprache vor der Thiersprache.

Der *Sprache* verdanket der Mensch gröfstentheils seine Menschlichkeit. Die *Sprache* ist es, was die ungeheure Fluth seiner Affekte in Dämme einschlofs, und die Vernunft zu seiner Wohlthäterinn machte. Da er das edelste der Erdegeschöpfe ist, so mufs auch seine Sprache die vollkommenste seyn, und aus Wörtern bestehen, die eine ihnen beständig eigene Bildung haben, und ihre

Gegenſtände genau bezeichnen. — Da ferner das Feld der menſchlichen Bedürfniſſe von einem ungeheuren Umfange iſt, da er, vermöge ſeiner erhabenen Beſtimmung, Begriffe und Kenntniſſe von erhabener Art einſammelt, die ſich mit jedem Tage ſeines Lebens vermehren, und endlich zu einem erſtaunenswürdigen Vorrathe anwachſen; ſo iſt es auch nothwendig, daſs ſeine Sprache einen Reichthum, und eine Mannichfaltigkeit an Ausdrücken erhalte, deren das Thier ganz unfähig iſt, und als ſolches ewig bleibt. Selbſt die Sprache jener Völker, denen das Licht der Religion und der Aufklärung noch nicht leuchtet, die noch die unterſte Stufe auf der Leiter der Menſchheit einnehmen, fern von aller Kultur dahin leben, und ganz dem Ohngefähr überlaſſen ſind, ſelbſt die eingeſchränkte Sprache dieſer Völker iſt dennoch ungleich vollkommener, d. i. reicher, mannichfaltiger, und beſtimmter an Ausdrücken, als die Sprache aller Thiere zuſammengenommen. Der Menſch, ſey er auch noch ſo wild, trägt doch immer den Stempel ſeiner Würde, und läſst das Thier in jedem Betrachte weit hinter ſich. Seine Organiſation überhaupt genommen iſt feiner. Er hat mehr Berührungspunkte mit der ihn umgebenden Natur. Er iſt rührbarer, empfänglicher für die Eindrücke derſelben. Seine Sprachwerkzeuge ſind beweglicher, geſchmeidiger. Er kann Töne artikuliren, und ihnen dadurch eine bleibende und ausdrucksvolle Mannichfaltigkeit geben, was das Thier in Ewigkeit nicht vermag. Der beſchränkte Wirkungskreis dieſes letztern macht demſelben die Feinheit der menſchlichen Organiſation überflüſſig. Dem Thiere iſt bloſs die *Sinnenwelt* angewieſen, über welche es ſich nicht hinausſchwingen kann. Vergebens würde man da abſtraktes Denken, abſtrakte Kenntniſſe ſuchen wollen, wo ſie, nach der Beſtimmung des Geſchöpfs, nicht erfordert werden. Darum iſt auch

die Sprache der Thiere bloſs ſinnlich, bloſs Ausdruck ſeiner Empfindungen und Leidenſchaften, Ausbruch des Inſtinkts, des Triebes. Sie beſtehet nicht aus Wörtern; es ſind Töne, die ſich nach der Stärke der Empfindung bey dem Thiere richten. Je heftiger dieſe iſt, deſto mehrere Töne ſtoſsen zuſammen, und halten ſo lange an, als die Empfindung, die Leidenſchaft dauert.

## §. 118.

## Reſultate aus den bisherigen Unterſuchungen über die Seelen der Thiere.

Wenn wir die Paragraphe überdenken, die wir der Kenntniſs der Thierſeele bis jetzt gewidmet haben, ſo ergeben ſich folgende Reſultate:

1) Die Seelen der Thiere ſind einfache, empfindende, aber nicht freythätige, denkende, vernünftige, folglich auch nicht geiſtige Subſtanzen.

2) Die Erkenntniſskräfte der Thiere ſind alſo auch nur auf Empfindung, höchſtens klare Vorſtellung, Gedächtniſs, Einbildungskraft und Phantaſie eingeſchränkt. Das Thier fühlet alſo bloſs, hat nur Totalvorſtellungen, iſt Sklave ſinnlicher Reitze, hat Willkühr, aber keine Freyheit; d. h. es entſchlieſset ſich nicht nach entſcheidenden Beweggründen, ſondern nur nach ſinnlichen Reitzen; es urtheilet nicht, ſchlieſset nicht, abſtrahirt und reflektirt nicht; es hat nur äuſsere Anſchauungen, mithin nicht das Bewuſstſeyn der Perſonalität ſeines Ichs; es iſt keine Perſon, es iſt Sache.

3) Sie hängen ganz von der Sinnlichkeit ab, und ſind daher auch nur bloſs einer ſinnlichen uneigentlich ſogenannten Glückſeligkeit, und keiner Moralität fähige Weſen.

4) Die Lebhaftigkeit der Empfindungen und der Einbildung des Thieres beſtehet bloſs in der Lebhaftigkeit und Stärke ſeiner Nervenbewegungen, daher bey ihm alles *Gegenwart*. Es hat demnach keine Begriffe von *Vergangenheit* und *Zukunft*.
5) Den Mangel der Vernunft erſetzen beym Thiere *Inſtinkt* und *Kunſttriebe*.
6) Die Wirkungsſphäre des Thieres iſt: *Erhaltung*, *Vertheidigung* und *Fortpflanzung*, und ſeine *Sprache* — *Natur*, nicht *Kunſtſprache*.

§. 119.

## Sind die Seelen der Thiere unſterblich?

Die Vernunft findet es zwar *möglich*, und dem Entwickelungsſyſteme gemäſs, daſs bey der Auflöſung des thieriſchen Körpers die Seele nicht aufhört, ſondern fortdauert, um mit einem neuen Werkzeuge verknüpft zu werden, bis ſie zuletzt eine *weſentliche Umwandlung* erleidet; aber was *möglich* iſt, iſt darum noch nicht *wirklich*.

B.

# *Rationale Cosmologie.*

§. 120.

## Was iſt rationale Cosmologie?

Die *rationale Cosmologie* iſt das Syſtem reiner Vernunfterkenntniſſe von der Objektenwelt überhaupt, (*vom Nicht-Ich*).

§. 121.

## Begriff von der Welt.

Wir betrachten in dieſer Lehre die Dinge auſser uns als ein zuſammenhängendes Ganzes, welches wir Welt nennen, und bemühen uns, a priori die Prädikate zu erkennen, die dieſem Ganzen beygelegt werden müſſen. Die erſte Frage iſt hier alſo: Was iſt dem Metaphyſiker die *Welt?*

Er verſtehet darunter nicht etwa einen Planeten, nicht etwa dieſe Erde, die wir bewohnen, nicht unſer Sonnenſyſtem, ſondern alle Planeten, alle Sonnen, kurz alle Objekte zuſammengenommen, und nicht bloſs die eigentlichen Dinge, oder Subſtanzen, ſondern auch ihre Veränderungen und Verhältniſſe, in ſo fern ſolche a priori erkannt werden können. Daher folgende metaphyſiſche Definition der *Welt:*

*Welt iſt das Syſtem aller Objekte, die nicht als Theile eines andern Syſtems oder Ganzen betrachtet werden können.*

§. 122.

## Lehrſätze von der Welt.

I. *Die Objektenwelt iſt nichts, als Stoff für das ſelbſthandelnde, bewuſstſeyende Ich, den wir zwar keineswegs zu produziren, oder zu erſchaffen, vermögen, den wir aber formen und bilden, ihn beſtimmen, und mannichfaltigſt modifiziren.*

*Beweis:* Unſer Ich iſt ſeinem Weſen nach Selbſtthätigkeit, Selbſtbeſtimmen; das Nicht-Ich muſs alſo die Objektenwelt ſeyn. Das Nicht-Ich iſt aber keine Selbſtthätigkeit, kein Selbſtbeſtimmen; es muſs alſo etwas bloſs ſich leidend Verhaltendes, Beſtimmbares ſeyn. Das Beſtimmbare hängt vom Beſtimmenden, das Leidende vom Wirkenden ab. Dieſes iſt die

Objektenwelt. Alſo iſt ſie für unſer Ich der zu beſtimmende Stoff. Der Stoff iſt gegeben, erſchaffen, produzirt. Die Welt iſt dieſer Stoff. Alſo kann ihn unſer Ich nicht erſchaffen, nicht produziren, wohl aber als ein ſelbſtthätiges, ſelbſtbeſtimmendes Weſen ihn beſtimmen, d. i. bilden, formen, modifiziren.

II. *Die Objektenwelt iſt für uns das, was ſie durch uns wird, und durch uns werden kann.*

*Beweis:* Unſer Ich iſt das Beſtimmende, und die Welt der Stoff, welcher beſtimmt wird. Die Welt erhält alſo Beſtimmungen vom Ich, und muſs daher für das Ich das ſeyn, wozu ſie das Ich, zufolge der ihr beygelegten Beſtimmungen, macht.

III. *Die Welt iſt weder bewuſstſeyend, noch verſtändig, noch vernünftig.*

*Beweis:* Die Welt iſt durchgängig das Entgegengeſetzte vom Ich. Das Ich iſt bewuſstſeyend, verſtändig, vernünftig. Alſo kann die Welt keines dieſer Prädikate haben.

§. 125.

## Cosmiſcher Zuſammenhang. Eintheilung deſſelben.

Wir nennen die Welt ein Syſtem; wir nehmen folglich an, daſs die Dinge, welche die Welt ausmachen, zuſammenhängen; d. h. daſs ein Ding des andern wegen da iſt, eines auf das andere wirkt. Dieſer Zuſammenhang heiſst insbeſondere der *cosmiſche*, und iſt entweder *ätiologiſch* oder *dynamiſch; ätiologiſch* iſt er, wenn ein Ding wegen des andern da iſt; *dynamiſch*, wenn ein Ding auf das andere Einfluſs hat, eines das andere verändert, ein Ding auf das andere folgt.

§. 124.

## Gründe für den dynamischen Zusammenhang.

Sowohl in der leblosen, als belebten Welt verhält sich alles wie Ursache und Wirkung gegen einander. Jeder Körper, jede Bewegung, jeder Mensch, jede Vorstellung, jede Begebenheit hat auf dieser Erde ihre Ursache, und ist selbst wieder Ursache von Wirkungen. Die Nothwendigkeit davon siehet die Vernunft ein, und die Erfahrung giebt Belege dazu. Eine solche Verbindung der Dinge muss also auch in allen übrigen Planeten, auf allen übrigen Weltkörpern Statt finden.

2) Die Himmelskörper, die Sonnen oder Fixsterne, die Planeten tragen einander, ziehen einander an, und vermöge dieser Anziehung hängt unser Sonnensystem mit andern Sonnensystemen zusammen. Alles ist in Wechselwirkung.

3) Alles, was unsere Sinne rührt, was eine Empfindung, eine Vorstellung in uns veranlasset, was auf uns wirkt, und worauf wir hinwieder wirken können, stehet eben dadurch mit uns in Verbindung.

4) Die Menschen sind insbesondere auf vielerley Weise mit einander verknüpft. Bedürfnisse, Unzulänglichkeit der Kräfte des Einzelnen, Leben und Berufsart, sind die Bindungsmittel der verschiedentsten Charaktere.

5) Kleine Veranlassungen, unbedeutende Vorfälle werden oft, sowohl in der physischen, als moralischen Welt, die Quellen der wichtigsten Ereignisse.

8) Nichts geschieht auf einmal, nichts plötzlich, nichts unvorbereitet. Eine lange Reihe von entfernten und nähern prädisponirenden und Gelegenheitsursachen gehet jedem

Effekte vor. Die künftige ſtattliche Eiche entwickelt ſich aus der kleinen Eichel, worin ſie nach allen ihren weſentlichen Theilen präformirt iſt. Im Eye iſt, wie *Haller* beobachtet hat, das künftige Huhn ſchon vorhanden, ehe noch die Mutterhenne befruchtet iſt. Alles iſt Entwickelung in der Natur, und zu dieſer Entwickelung trägt alles bey. Alles ſtehet alſo auch im Zuſammenhange. Die Gegenwart gehet ſchwanger mit der Zukunft, ſagt *Leibnitz*; und es verhält ſich wirklich ſo; im Gegenwärtigen iſt ſchon der Grund des Zukünftigen enthalten.

§. 125.

## Gründe für den ätiologiſchen Zuſammenhang.

Der ätiologiſche Zuſammenhang beſteht darin, daſs alles in der Welt ſeinen Zweck hat; denn

1) iſt es auſser Zweifel, daſs auf unſerer Erde, ſo weit wir ſie beobachten können, ein Ding immer wegen dem andern da ſey. So ſind z. B. wegen dem Menſchen, Thiere und Pflanzen, Luft, Waſſer, Feuer, Erde; wegen dieſen wieder unzählige andere Dinge da.
2) Die Erfahrungen, die wir hier machen, nöthigen uns dafür zu halten, daſs es in den übrigen Weltkörpern unſers und jedes andern Sonnenſyſtems ähnliche Zwecke und ähnliche Einrichtungen gebe.

§. 126.

## Betrachtung über den Weltzuſammenhang.

Laſſen Sie uns, m. Hrn., auf einige Augen-

blicke diesen Erdboden verlassen, und im Geiste höhere Regionen besuchen. Wir wollen uns zum Jupiter in Gedanken emporschwingen. Ich suche hier die Erde, die mir grösser zu seyn schien, als alle Sterne zusammengenommen, da ich noch an derselben angeheftet war, und ich kann sie nicht finden. Dort, dort strahlt ein kleiner Planet, dessen Licht bald ab, bald zunimmt. Es erscheinen auf demselben einige Flecken, aber aufser diesen Flecken unterscheidet mein Aug nichts; und man streitet im Jupiter, ob dieser kleine Planet bevölkert sey. Zu meinem Erstaunen sehe ich endlich, dafs es der Erdboden sey. Die Scham glühet auf meinen Wangen, dafs ich ein Einwohner dieses Planeten bin, und denselben, durch meine Unwissenheit verleitet, für den wichtigsten Planeten gehalten habe. Ich sehe, dafs es noch weit gröfsere Räume giebt, die alle mit einander zusammenhängen, indem einer dem andern gleichsam die Hand biethet. Ich will mich höher schwingen. Es glückt mir, und ich befinde mich auf dem Saturn. Erde, Mond und Venus sind hinter mir verschwunden; die Sonne selbst ist so klein geworden, dafs sie nur noch mit einem schwachen Lichte funkelt. Der ganze Sonnenwirbel wird mir nachgerade zu klein, und ich sehe vor mich in die unabgemessene Ferne des Himmels. Hier erblicke ich neue Sonnen, neue Welten. Ich werde immer kühner, und je weiter ich mich in den Raum der Welt verliere, desto mehr Welten sehe ich verwundert neben einander gereiht, um einander her laufend, deren jede ihre eigene Sonne hat. Was hält diese Welten, diese Sonne? Eine ziehet die andere an sich, eine stosset die andere von sich, und Anziehung und Zurückstofsung sind gleich stark. Sie stehen alle mit einander im Zusammenhange, in beständiger Wechselwirkung. — Doch wir wollen von diesem Schauplatze abtreten, wollen un-

fere Betrachtungen blofs auf unfern Erdball lenken. Welch eine unendliche Menge von Gegenftänden! Wer ift vermögend, die Arten der Gewächfe, Thiere und Mineralien zu zählen! In einem Sandkorne findet das bewaffnete Aug eine neue Welt, in einem Waffertropfen ein unzählbares Heer lebendiger Wefen, und in einem Sonnenftäubchen fo viel Ordnung, Symmetrie und Pracht, dafs die Vernunft darüber erftaunen mufs.

§. 127.

## Vorbeugung gegen Einwürfe.

Wenn man alles diefes erwäget, fo wird man es nicht leicht wagen, da, wo der Zufammenhang nicht offenbar ift, folchen fchlechterdings zu läugnen. Es fcheinet uns öfter, dafs wir Lücken, Sprünge, Unordnung um uns her entdecken; aber der Schein verfchwindet, fobald wir unfern Blick fchärfen, und über das, was wir fehen, gehörig nachdenken. Wir glauben Lücken, Sprünge und Unordnung hie und da zu finden, weil wir die Dinge überhüpfen, die als Mitteldinge zugegen find, und oft eine folche Feinheit befitzen, dafs fie unfern Sinnen entwifchen; ferner, weil wir oft fehr nachläffig, fehr flüchtig beobachten, zu wenig Vorficht anwenden, und Manches für unbedeutend halten, was es doch nicht ift.

§. 128.

## Es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung.

In der That, es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung! Nur wir mit unferen ftumpfen Sinnen, mit unferm begrenzten Menfchenverftande, mit unferer geringen Kraft zu urtheilen, zu beobachten, und eine Menge Gegenftände im

Zusammenhange zu übersehen, wissen noch von unendlichen Einrichtungen in der Natur den Nutzen nicht. Aber ist es nicht verwegene Kühnheit, ihnen alle Ursachen, allen vernünftigen Zweck, allen guten Erfolg abzusprechen, weil wir gerade bey dem gegenwärtigen Maaſs von Einsichten in die Natur, ihre Beziehungen noch nicht entdecket haben? Wir beklagen uns oft über das Unkraut auf den Aeckern, aber wir wissen die Absicht nicht, die mit diesem Unkraute verbunden ist. Wir kennen das Thier nicht, das sich von der Pflanze nährt, die uns beschwerlich wird. Hätten wir untersucht, welche Art von Vieh wir damit füttern können, so würden uns auch die verachteten Gewächse lieb seyn. Die Nelke ist schön, wenn sie gleich nicht Rose ist. Die Schlange und das Schaf, beyde gehören zur Welt. Auch der wilde Holzapfel hat seinen Nutzen, wenn er uns gleich nicht so süſs schmeckt, wie die saftvolle Traube.

§. 129.

## Der cosmische Zusammenhang ist so strenge nicht, wie Einige dafürhalten.

Indessen muſs man aber doch bey Annehmung eines allgemeinen Weltzusammenhanges nicht zu weit gehen, und in den Fehler derjenigen Philosophen verfallen, die da behaupten, dieser Zusammenhang sey so strenge, daſs jede Veränderung eines Theiles der Welt auf jeden andern Theil ihre Folgen habe, daſs jede Bewegung in der Welt auf jeden Körper sich erstrecke, daſs, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn sollte, als sie ist, alles in der Welt anders gewesen seyn, und auch künftighin alles anders kommen müſste, als es jetzt kommen wird;

dafs, wofern eine Pflaume weniger wüchfe, das ganze All eine andere Geftalt erhalten würde, dafs jedes Ding in der Welt, jede Veränderung durch vorhergehende Dinge und Veränderungen völlig vorbereitet und beftimmt werde, mithin nothwendig erfolgen müffe. Einen folchen Zufammenhang verwirft die Vernunft aus folgenden Gründen:

1) Würde dadurch eine fatale Nothwendigkeit aller Ereigniffe, fowohl phyfifcher, als moralifcher, eingeführt werden, und die Freyheit unferer Handlungen fiele gänzlich hinweg. Die Welt wäre eine Mafchine, und der Menfch ein Automat. Tugend hörte auf Tugend zu feyn, fo wie das Lafter nicht Lafter wäre; der Nahme Verdienft wäre ein leeres Wort.

2) Wäre eine fo ftrenge Abhängigkeit unter den Dingen in der Welt, was wären dann die Wefen der Dinge? Keines könnte für fich wirken, eines würde nur durch das andere beftimmet, und am Ende Gott zum Urheber aller Ungereimtheiten, Thorheiten, Verbrechen und Lafter gemacht.

3) Es ift nicht erweislich, dafs jede Veränderung der einzelnen Theile eines Ganzen auf jeden Theil deffelben fich erftrecke, um fie zu Theilen eines Ganzen zu machen; Wurzel, Stamm, Blätter, Aefte, Zweige, u. f. w. find Theile eines Baumes. Können diefe Theile nicht Veränderungen erleiden, die, wie man wirklich fieht, auf das Ganze, auf den Baum, nicht den geringften Einflufs haben? Eine Mücke fetzet fich auf das Blatt, und verändert folches; was hat diefes für einen Bezug auf den Baum, und auf das Ganze der Welt, deren Theil er ift? Es ift offenbar Uebertreibung, wenn man behauptet, dafs jede Veränderung auf das ganze

Weltall, jede Veränderung eines Theiles in einem Körper auf den ganzen Körper ihren bestimmten Einfluss habe; es ist eine abgeschmackte Grille, und weiter nichts.

4) Die Erfahrung lehret deutlich, dass keine so strenge Abhängigkeit der Dinge von einander Statt finde; sie zeiget, dass unendlich viele Veränderungen vor sich gehen, in einem Dinge vor sich gehen, ohne das Ding selbst, vielweniger das ganze Weltall zu verändern.

§. 130.

## Einwurf und Beantwortung desselben.

Dagegen liesse sich einwenden: Wenn wir auch die strenge Abhängigkeit der Dinge von den Veränderungen anderer Dinge, den Einfluss jeder Veränderung auf das Ganze nicht bemerken; so ist er desswegen dennoch vorhanden, und bestimmt, unbemerkt von uns, die Ereignisse und Begebenheiten in der Welt, wie dieses aus so manchem Beyspiele augenscheinlich erwiesen werden kann.

Wir antworten: Etwas anzunehmen, wofür man keine objektiv zureichende Gründe hat, das unwahrscheinlich ist, das ungereimte Folgen giebt, das mit der Erfahrung nicht übereinstimmt, ist unstreitig dem vernünftigen Denken zuwider, und wir haben erwiesen, dass diess der Fall bey Vertheidigung eines allgemeinen, strengen, eisernen Zusammenhanges ist. — Es ist wahr, dass man einzelne Beyspiele anführen kann, wo eine nothwendige Verkettung der Veränderung der Dinge und Begebenheiten erscheint, aber diese Beyspiele beweisen theils nur für einzelne Fälle, hypothetische Nothwendigkeit, und theils sind sie auch oft nur ein Werk der Phantasie, die sich Mühe

gab, eine Verbindung aufzuſtellen, die in der Natur ſelbſt nicht angetroffen wird.

## §. 131.
## Naturnothwendigkeit iſt ein weſentliches Geſetz der Objektenwelt.

Die Objektenwelt iſt der Inbegriff aller Dinge. Die Dinge hängen ätiologiſch und dynamiſch (§§. 124 und 125.) zuſammen. Alſo iſt alles in der Welt *beſtimmt*, mithin alles unter der Bedingung eines Beſtimmenden, d. i. *hypothetiſch nothwendig*. Es iſt demnach die Naturnothwendigkeit ein weſentliches Geſetz der Objektenwelt.

## §. 132.
## Nähere Darſtellung der Naturnothwendigkeit.

Es muſs nämlich vor jeder Wirkung eine Urſache geſetzt werden, von welcher die Wirkung beſtimmt wird. Die Urſache kann nicht immer exiſtirt haben, ſonſt würde auch ihre Wirkung immer geweſen ſeyn. Es nahm alſo auch die Urſache einen Anfang in ihrem Seyn, und ſo fängt dann alles, was als Urſache die Exiſtenz einer Wirkung beſtimmt, an zu ſeyn. Es ſtehet alſo jede Urſache in Cauſalverbindung mit einer andern, und es *giebt nirgends eine Urſache, die unabhängig von einer andern wirkte*. Die Reihe alſo von Dingen in der Objektenwelt gleicht einer Kette, worin jeder Ring trägt und getragen wird, Urſache und Wirkung zugleich iſt. Bleiben wir daher in der *Objektenwelt* ſtehen, ſo iſt allerdings in ihr keine freye Urſache auffindbar; es iſt *in ihr, als einem abſolut Beſtimmbaren*, eine freye *Urſache ſchlechterdings unmöglich;* es herrſcht in derſelben allein *Naturnothwendigkeit*.

## §. 133.
## Freye Urſache neben der Naturnothwendigkeit.

Aber dennoch findet ſich ein Weſen als *freye Urſache* neben dem Geſetze *der Naturnothwendigkeit*, welches aber zu den Dingen, zur Objektenwelt, gar nicht gehört; und dieſes Weſen iſt *unſer Ich.* Es gehöret nicht zur Objektenwelt; denn dieſe iſt ihr ganz entgegengeſetzt; jenes iſt ein bewuſstſeyendes, verſtändiges, vernünftiges, ſelbſtbeſtimmendes, freyhandlendes Weſen; die Objektenwelt hingegen bewuſstlos, unverſtändig, unvernünftig, leidend, beſtimmbar. Unſer Ich iſt alſo auch von der Objektenwelt unabhängig, und beſtimmet ſolche. Es ſteht folglich auch auf keine Weiſe unter dem *Geſetze der Naturnothwendigkeit;* es exiſtirt neben demſelben als freye Urſache, als freyhandlendes Weſen. *Naturnothwendigheit* und *Freyheit* können alſo wohl neben einander gedacht werden. Unſer Ich iſt als *freye Urſache* über die Welt, nie als ſolche, ein Theil von ihr.

## §. 134.
## Die Naturnothwendigkeit ſtehet mit der Freyheit in unzertrennlicher Wechſelwirkung.

Es wäre gar keine *Naturnothwendigkeit*, gäbe es keine *Freyheit*, und es wäre keine *Freyheit*, gäbe es nicht eine *Naturnothwendigkeit.* Es ſtehen alſo Naturnothwendigkeit und Freyheit in unzertrennlicher Wechſelwirkung.

Daſs keine *Naturnothwendigkeit* wäre, wenn es *Freyheit* gäbe, wird alſo bewieſen: Gäbe es keine Freyheit, ſo gäbe es auch kein ſelbſthandlendes, kein ſelbſtbeſtimmendes Weſen: Alles

wäre bloſse Paſſivität. Wozu aber bloſse Paſſivität, ohne wirkſames Princip? Nimmt man Paſſivität an, ſo muſs man auch Aktivität annehmen, man muſs annnehmen, daſs, wo ein *Leiden* iſt, auch ein *Wirken* ſeyn müſſe. Hieraus folgt, daſs, wo kein *Leiden* iſt, auch kein *Wirken* Platz finde. *Leiden* d. i. beſtimmt werden, iſt Naturnothwendigkeit; Wirken, Selbſtbeſtimmen iſt Freyheit. Gäbe es demnach keine Naturnothwendigkeit, ſo könnte es auch keine Freyheit geben. Aber es gäbe auch keine *Freyheit*, wenn keine *Naturnothwendigkeit* wäre; denn Naturnothwendigkeit iſt iſt *Leiden*, iſt *Beſtimmt werden; Leiden* aber, und *Beſtimmt werden* ſetzet nothwendig etwas Freythätiges, Beſtimmendes voraus. Wenn alſo keine Naturnothwendigkeit wäre, gäbe es auch keine Freyheit.

*Naturnothwendigkeit* ſtehet alſo mit der *Freyheit* in unzertrennlicher Wechſelwirkung.

§. 135.

## Auch Zufälligkeit oder Abhängigkeit iſt ein Geſetz der Objektenwelt.

Alles, was in der Objektenwelt exiſtirt, exiſtirt unter der Bedingung einer vorhergehenden Urſache, von der ſeine Exiſtenz abhängt, nichts iſt von ſich, und aus ſich ſelbſt da. Es hängt alſo Eines vom Andern ab; folglich iſt alles zufällig oder abhängig, nichts in der Welt abſolut nothwendig.

§. 136.

**Ohngeachtet des Gesetzes der Zufälligkeit, oder Abhängigkeit, erkennet die Vernunft dennoch ein absolut nothwendiges d. i. unabhängiges Wesen.**

In der Objektenwelt ist alles abhängig; Eines die Wirkung des Andern, Ursache des Andern. Die erste Ursache in der Welt ist also eine Wirkung zugleich, wo ist nun ihre Ursache? In der Welt kann sie nicht seyn; sie muss also ausser der Welt, unabhängig von der Welt, mithin aus sich, und durch sich selbst, d. i. nothwendig seyn; folglich ein *Urwesen*, das zur Objektenwelt gar nicht gehört.

§. 137.

**Die Objektenwelt, das Zufällige, und das Urwesen, das Nothwendige, bestimmen einander wechselseitig; im welchen Verstande.**

Das Nothwendige ist der Grund des Zufälligen; denn das Zufällige kann nicht ohne das Nothwendige gedacht werden. Das Nothwendige kann nur gedacht werden unter der Bedingung des Zufälligen; denn nothwendig nennen wir das, was nicht zufällig ist. Das Nothwendige bestimmt also das Zufällige als Grund, und das Zufällige das Nothwendige als Bedingung. Das Zufällige ist vom Nothwendigen als Grunde wohl abhängig, aber nicht das Nothwendige vom Zufälligen; denn Letzteres ist nur Bedingung des Denkens des Erstern. — — — Dieser Wahrheit könnte entgegengesetzt werden folgender:

§. 138.

## Einwurf.

Es ist eine unendliche Reihe von Abhängigen möglich; es ist also eine freye Ursache, oder ein nothwendiges Wesen unnütz, überflüssig.

§. 139.

## Beantwortung dieses Einwurfs.

Eine unendliche Reihe von Dingen, die von einander abhängen, ist unmöglich; denn es ist unmöglich, daſs eine Wirkung ohne Ursache, und eine Ursache ohne Wirkung existire, und beydes wird doch behauptet, wenn man eine unendliche Reihe von Abhängigen gelten läſst: *Wirkung ohne Ursache;* weil in einer unendlichen Reihe alles Wirkung, und keine *erste Ursache* ist; *Ursache ohne Wirkung*, weil jedes Ding in einer unendlichen Reihe Ursache, und keine letzte Wirkung da ist. Man hat kein Erstes und kein Letztes; also ein Ganzes ohne zureichenden Grund, und ein Ganzes, das nie geendiget, also zugleich nicht ein Ganzes ist. — Jede Reihe ist eine Kette, und eine Kette hat nur Haltbarkeit, wenn sie an einem gemeinschaftlichen Ringe hängt, und dieser durch seine Selbstkraft trägt.

§. 140.

## Ist die Objektenwelt dem Raume und der Zeit nach endlich, oder unendlich?

Beziehen wir die Welt auf Raum und Zeit unabhängig von unserm Ich, so hat die obige Frage gar keinen Sinn, und kann also gar nicht beantwortet werden; denn ohne unser Ich sind Raum und Zeit nichts.

Wird aber die Welt in Verbindung mit unserm Ich betrachtet, so kann man sagen, sie sey dem Raume und der Zeit nach theils endlich, theils unendlich; *endlich*, d. i. beschränkt, weil sie unser Ich ohne Widerspruch in der Zeit anfangend, in der Zeit existirend, auch gar nicht existirend, und nur in einem gewissen, bestimmten Raume existirend denken kann; *unendlich*, d. i. unbeschränkt, weil wir uns Raum und Zeit als unendliche Gröfsen denken, und in solche die Objektenwelt setzen können. Da aber beydes nur Vorstellungsweise, nur Aktus der Seele, nur Form des Denkens ist, so kann es auch nicht reell von der Welt ausgesagt, mithin die Frage auch in dieser Hinsicht weder mit *ja*, noch mit *nein* beantwortet werden.

## C.

## *Rationale Theologie.*

### §. 141.

### Begriff.

Das System von reinen Vernunfterkenntnissen in Bezug auf Gott, seine Eigenschaften und Verhältnisse mit der Welt, nennen wir *rationale Theologie.*

### §. 142.

### Wichtigkeit und Nutzen dieser Wissenschaft.

Wer Gott und seine Eigenschaften kennt, wer von der Wahrheit überzeugt ist, dafs die Welt ein Werk dieses Wesens sey, dafs unser Ich in Gott seinen Grund habe, folglich auch Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen Statt

finden, der wird gewiſs einräumen, daſs man alle Urſache habe, weiſe und tugendhaft zu ſeyn; der wird eingeſtehen, daſs dieſe Ueberzeugung einen wichtigen Einfluſs auf unſere Sittlichkeit habe, und eine ſtarke Quelle von Beruhigung in Anſehung unſers gegenwärtigen und künftigen Schickſals ſey. Ohne Gott iſt nichts reell, keine Harmonie in der Vernunft, keine Selbſtruhe im Herzen. Ohne Gott hat der Menſch keine Würde. — Wichtig muſs uns alſo die Lehre von dieſem Weſen ſeyn, wichtig des unüberſehbaren Nutzens wegen, den ſie gewähret. Die Ueberzeugung von Gottes Daſeyn, und der unbewegliche Glaube an ihn, iſt das werthhabenſte und heiligſte Kleinod der Menſchheit; laſſen Sie uns zu dem Beſitze dieſes Kleinods gelangen.

§. 143.

## Gott iſt dem Menſchen das gröſste und dringendſte unter allen geiſtigen Bedürfniſſen der Natur.

1) Die Vernunft ſiehet ſich genöthiget, ein überſinnliches Princip anzunehmen, von dem alles, was iſt, urſprünglich abhängt; ſie dringet auf eine erſte, oder letzte nothwendige Urſache alles deſſen, was da iſt. Ohne eine ſolche Urſache ſchwebt ſie in Finſterniſs, iſt mit ſich ſelbſt im Streite, kann ſich nie beruhigen.

2) Ohne Gott ſind dem Menſchen der Urſprung und der Zweck ſeiner geiſtigen Vermögen und ihrer Bedürfniſſe, ja der Urſprung und Zweck dieſer ganzen Sinnenwelt auf ewig unerklärbar; denn er frägt ſich: Woher bin ich? Wer iſt der Urheber meiner geiſtigen Vermögen? Woher kommt mein Streben nach Wahrheit, Tugend und Glückſeligkeit?

Warum ſind ſie mir Bedürfniſs? Wo hat der unermeſsliche Schauplatz der Natur ſeinen Urſprung? — Welche drückende Unwiſſenheit fühlt er alsdann, wenn er ſich dieſe Fragen nicht vermittelſt des Daſeyns Gottes beantworten kann! Er gleicht dem Schlafenden, der beym Erwachen nicht weiſs, wie er an den Ort gekommen iſt, wo er geſchlafen hat; einem Träumenden, der ſein eigenes und der Welt Daſeyn denkt, ohne den Urſprung deſſelben zu wiſſen; er befindet ſich in einem Labyrinthe, wenn er, ohne Gott, die Fragen beantworten ſoll: Wozu habe ich, und warum, ein Vorſtellungs- und Willensvermögen? Warum ſind Wahrheit, Tugend und Glückſeligkeit mir ſo nöthig? Könnte ich nicht auch ohne dieſe geiſtige Vermögen, und ohne ihre Bedürfniſſe Menſch ſeyn? Wozu bin ich überhaupt als Menſch da? Was iſt die Abſicht der ganzen Sinnenwelt? — — Alle dieſe Fragen kann er ſich nicht beantworten, wenn er und die Welt ohne Gott da ſeyn ſollen, und gleichwohl ſind ſie doch von der äuſserſten Wichtigkeit, weil von ihrer richtigen oder unrichtigen Auflöſung die Erreichung und Nichterreichung ſeiner nähern Beſtimmung abhängt. Weiſs er nämlich nicht, daſs es einen Gott giebt, ſo ſieht er auch nicht ein, wozu ihm ſein Trieb nach Wahrheit helfe; er wird nicht ſo ganz gern und willig den ſtrengen Vorſchriften der Sittenlehre folgen, weil ſie ihn zwar verbinden, aber nicht ſo liebenswürdig intereſſiren; er wird ſeinen Hang nach einem beſtändigen und vollen Genuſſe nicht einſchränken, vielweniger erſt Freuden zu *verdienen* ſuchen. Weiſs er nicht, daſs es einen Gott giebt, der Schöpfer der Welt, und zugleich auch Schöpfer

und Urquell der Sittlichkeit und Tugend ist, der ihn und die Welt zu dem Endzwecke erschaffen, daſs er durch Tugend und Heiligkeit der Glückseligkeit bey ewiger Fortdauer der Seele theilhaftig werden soll; so wird er das Seinige nicht zur Erreichung dieses Endzweckes beytragen; er wird die Absicht seines Hierseyns verfehlen; sein gegenwärtiges Leben wird ihm nicht Bildungsschule für die Ewigkeit seyn; er wird im Taumel der Sinnlichkeit bloſs zu genieſsen wünschen, und nicht gern Leiden dulden, um eines besseren Schicksals würdig zu werden. Ist er hingegen von Gottes Daseyn überzeugt, weiſs er, daſs er Gottes Geschöpf ist, daſs Gott die Welt zur Uebereinstimmung der Tugend und Glückseligkeit ihm zum Besten geordnet hat; — so ist ihm der *Endzweck* seines ganzen Daseyns, der *Endzweck* aller seiner Geistesgaben, und der *Endzweck* der ganzen Sinnenwelt, erklärbar. Er weiſs, weil er diesen Endzweck hier nicht erreichen kann, er ihm aber doch von Gott aufgegeben ist, daſs er zu einem ewigen Fortschreiten in der Tugend und Glückseligkeit bestimmt, daſs die Ausbildung seiner geistigen Natur das Mittel zur Erfüllung dieser Bestimmung, und daſs die Erde mit allen ihren Gütern und Uebeln sein erster Bildungsort für diese Bestimmung ist.

3) Giebt es keinen Gott, so hat der Mensch kein *Urbild* der höchsten und vollendetsten Wirkung seiner Geisteskräfte, auf dessen Erreichung sie gerichtet seyn müssen, und der unter diesen Vermögen und Kräften herrschende *Streit* kann nicht von ihm beygelegt werden, so, daſs er durchaus Eins mit sich selbst werden könnte. Er hat kein Beyspiel der Vollkommenheit, nach welchem er

ſich bilden könnte; ja er muſs gar verzweifeln, ob *Wahrheit*, *Tugend* und *Glückſeligkeit* erreichbar ſind. In dieſer ganzen Sinnenwelt findet er kein vollkommenſtes Weſen, alle haben ſittliche Mängel und Unvollkommenheiten. Soll es nun auch nicht in einer überſinnlichen Welt denkbar ſeyn, ſo iſt alles Streben des Menſchen nach Vollkommenheit vergeblich. Es giebt keine höchſte und vollendetſte *Wahrheit*, keine höchſte und vollendetſte *Tugend*, keine höchſte und vollendetſte *Glückſeligkeit*. Was ſpornt, was treibt uns dann nach Vollendung in dieſen Stücken? *Wahrheit*, *Tugend* und *Glückſeligkeit* werden uns ohne Gott gleichgültig; wir werden bald ermüden im Kampfe mit Laſter und Irrthum; denn was nützet uns das Kämpfen, das Mühen und Arbeiten, wenn es kein Weſen giebt, das *höchſt wahr*, *höchſt heilig*, *höchſt ſelig* iſt? Der Menſch ohne Gott iſt daher auf dem Wege, ein ſittliches Ungeheuer zu werden, ein Geſchöpf, das mit Vernunft raſet; er iſt auf dem Wege, ſich ganz der Sinnlichkeit hinzugeben, bloſs nach ſinnlicher Luſt zu ſtreben; denn er ſiehet ja deutlich, daſs, wenn er, wie die Vernunft beſiehlt, moraliſch gut ſeyn will, er ſich am ſinnlichen Vergnügen Abbruch thun muſs. Es iſt ein Widerſpruch, ein Streit in ſeiner Natur, den er nicht heben, nicht beylegen kann. Giebt es aber einen Gott, ſo iſt dieſer Streit ſogleich entſchieden; denn da weiſs der Menſch, daſs es ein Weſen giebt, welches durch das Vernunftgeſetz Heiligkeit fordert, und gemäſs dieſer wahre Glückſeligkeit vertheilt.

Gott iſt und bleibt alſo auf ewig das gröſste und dringendſte Bedürfniſs für den Menſchen.

## §. 144.
## Was ist Gott? und existirt Gott?

Deswegen aber, weil Gott das gröſste und dringendste Bedürfniſs der geistigen Natur des Menschen ist; ist die Gewiſsheit, vielweniger eine zuverlässige und untrügliche Gewiſsheit des Glaubens an das *wirkliche Daseyn* desselben, noch lange nicht bewiesen. Es frägt sich immer noch, ist das Denken eines Gottes nicht *Vorurtheil*, und die vorgebliche Vernunftnöthigung ein solches übersinnliches Prinzip anzunehmen nicht *Täuschung?* — Es stünde traurig um den Menschen, wenn es so wäre! Aber nein, es ist nicht so: Wir sind als Menschen nicht bloſse Träumer von Gott; es giebt einen Beweis für sein *Daseyn*, welcher ganz zweifelfrey, ganz überzeugend und beruhigend ist. — Wir werden uns mit diesem Beweise bald genau bekannt machen. Nur vorerst die Frage: *Was ist Gott?*

Es ist nicht leicht, den Unendlich-Erhabenen, den an sich Unbegreiflichen, genau mit Worten zu bezeichnen. Wir sind Menschen, sprechen eine menschliche Sprache, und denken in einer sinnlichen Hülle; wir können also auch nicht einen völlig der Gottheit entsprechenden Begriff aufstellen; wir haben alles gethan, wenn wir uns Gott so denken und ihn so bezeichnen, wie es zwar unserm Bedürfnisse angemessen, aber dennoch der erhabenen Idee von Gott würdig ist, und wie es das Verhältniſs von ihm zu unserm Ich und zur Objektenwelt fordert. Wir sagen also:

1) Gott ist ein reales Wesen;
2) Gott ist machthabend über Alles, was da ist, über die gesammte Naturkraft;
3) Gott ist absolute, unbeschränkte Freyheit, mithin die Heiligkeit selbst;
4) Gott ist der Schöpfer alles Existirenden, und

lenket alles nach moralischen Zwecken, erhält alles, und regieret unumschränkt über alles.

Diese Merkmale in eine Einheit des Bewusstseyns gebracht, geben folgenden Begriff von Gott:

*Das Wesen, so wir Gott nennen, ist ein real existirendes, allmächtiges, absolut unbeschränktes, höchst heiliges Wesen, das alles erschaffen hat, alles erhält, und nach moralischen Zwecken lenkt.*

Die theoretische Vernunft siehet sich gezwungen, ein solches Wesen allerdings anzunehmen; denn sie findet das reell, was sie aus Naturnothwendigkeit erschliesset, und was mit dem höchsten Interesse der ganzen Menschheit auf das innigste verknüpft ist. Nun erschliesset sie aber aus *Naturnothwendigkeit* ein unbeschränktes und reelstes Wesen, (§. 143.) ein Wesen, das das Interesse der Menschheit fordert, und nennet es *Gott:* Da aber dieses Vernunftwesen immer nur noch Idee ist, und die Theorie diese Idee nicht zu realisiren vermag; so bleibt für den Menschen kein anderer Ausweg, als die *praktische Vernunft* um die Realisirung dieser Idee zu befragen.

## §. 145.

## Beweis für das Daseyn Gottes aus der praktischen Vernunft; — moralischer Beweis.

Wir führen diesen Beweis auf dreyerley Art, und zwar aus dem Grunde, um ihn desto leichter der Verschiedenheit der Subjekte anzupassen. Es liegt immer eine und dieselbe Idee zum Grunde, nur die Art der Darstellung ist verschieden. Wer es versuchen will, kann noch mehrere Darstellungsarten nach den gegebenen Mustern erfinden.

*Erste Art:* Der Zweck der Vernunft ist, dass wir in dem Bestreben, uns von der Sinnenwelt,

als der Schranke der Freyheit, loszumachen, auf dem Wege der Tugend immerhin fortzuſchreiten, und nach dem Maſse der Tugend, beſeligende Folgen erndten. Dieſer Vernunftzweck muſs nun vom Menſchen erreichbar ſeyn; ſonſt widerſpräche ſich die Vernunft, und vernichtete ſich ſelbſt. Dieſer Vernunftzweck wäre aber abſolut unerreichbar, gäbe es kein überſinnliches Prinzip, Gott, das die geſammten phyſiſchen Kräfte, die *ganze Naturkraft*, zu *beſchränken* vermöchte, das unſer Selbſthandeln des Geiſtes auch nach zerſtörter Organiſation des Leibes erhielte, unſer freythätiges Ich und die Objektenwelt in das gehörige Verhältniſs ſetzte, und auf ſolche Weiſe den Zweck der Vernunft nicht nur möglich machte, ſondern auch zur Wirklichkeit brächte. Soll alſo jener Vernunftzweck erreichbar ſeyn, ſo muſs ein Gott, wie eben die Idee deſſelben aufgeſtellt worden, real exiſtirend angenommen werden.

*Zweyte Art:* Der Menſch, der Gutes und Böſes unterſcheidet, erkennet auch, daſs er gut, nicht böſe ſeyn ſoll. — Dieſs ſagt ihm ſeine Natur, ſo weit er ein vernünftiges Weſen iſt, — *Vernunft* hat.

Der Menſch, der Wohl und Wehe unterſcheidet, verlangt auch, daſs ihm Wohl und nicht Wehe ſeyn möge. — Dazu treibt ihn ſeine Natur, ſo weit er ein ſinnliches Weſen iſt, — *Sinnlichkeit* hat.

Der Menſch *ſoll gut ſeyn*, das ſagt ihm die *Vernunft*.

Der Menſch *will glücklich ſeyn*, dazu treibt ihn die *Sinnlichkeit*.

Wenn einem Menſchen, der *gut* iſt, ein groſses Glück oder viel Angenehmes wiederfährt, ſo freut ſich jeder Neidloſe, und ſagt: „Er iſt's werth! Er hat's verdient!" Umgekehrt ſpricht man von einem Böſen nicht ohne Widerwillen,

dafs grofses Glück und Wohlthaten an Unwürdige verwendet werden.

Alfo: Der Menfch verlangt nach Glückfeligkeit; der gute Menfch verdienet Glückfeligkeit nach dem Verhältnifs feiner Sittlichkeit.

Nun aber fiehet er hier nirgends eine folche Verbindung zwifchen den Gefetzen der Natur, und den moralifchen Gefetzen der Freyheit, Kraft welcher Glückfeligkeit nach Würdigkeit vertheilt würde.

Gäbe es nun kein künftiges Leben und keinen Gott, der darin nach dem Mafse der Tugend und Sittlichkeit Glückfeligkeit ausfpendet, fo gehet

1) des Menfchen finnliche Natur auf etwas Unerreichbares hin; denn der Menfch will, — und das mit Recht, — Glückfeligkeit, fo weit es die Beförderung feiner Sittlichkeit zugiebt, und die Ausübung derfelben verdient. Wie kann ihm aber diefe ficher werden, wenn fich ihm hier keine Verbindung zwifchen diefen beyden zeigt, und kein künftiges Leben, und kein Gott, als weifer Ausfpender der Glückfeligkeit, ift.

2) Des Menfchen vernünftige Natur befiehlt ihm, wenn keine Zukunft und kein Gott ift, etwas Solches, das von eben diefer Vernunft ihm von einer andern Seite leicht als etwas Widerfinniges und Verwerfliches, als ein blofses Hirngefpinft erfcheinen dürfte. Sie, die Vernunft, befiehlt ihm, dafs er recht thun, und fich dadurch der Glückfeligkeit würdig machen foll. Nun ift aber, wenn weder Gott, noch ein ewiges Leben ift, für ihn nirgend eine Glückfeligkeit zu hoffen. Die Vernunft gebiethet ihm alfo, fich eines Dinges würdig zu machen, von dem niemand fagen kann, dafs es exiftirt; und das ift doch wohl ein widerfinniger Befehl! Mufs

die Vernunft nicht verſucht werden, dieſen Befehl für ein bloſses Hirngeſpinſt zu halten, oder aber, da ſie dieſs nicht kann, da ſie den Unterſchied zwiſchen *Gutem* und *Böſen*, und alſo das *Sittengeſetz*, *ſey gut*, nicht wegzuläugnen vermag, den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben anzunehmen? Man kann dieſs in folgenden kurzen Schlüſſen darſtellen:

α) Es würde als ein thörichtes Beſtreben erſcheinen, ſich durch *Sittlichkeit* der *Glückſeligkeit* würdig machen wollen, wenn es keine künftige Glückſeligkeit, und keinen Ausſpender derſelben gäbe. Nun aber iſt das Beſtreben nach Sittlichkeit und Würdigkeit nicht thöricht; alſo muſs es einen Gott und eine künftige Glückſeligkeit geben.

β) Wenn Zukunft und Gott nicht exiſtiren, ſo wäre es Thorheit, ſich mit dem Beſtreben nach Sittlichkeit in dieſem Leben abzugeben; es wäre Weisheit, ſich täglich, durch was immer für Mittel, den angenehmen Genuſs dieſes Lebens zu verſchaffen, und allen weitern Unterſchied zwiſchen dem, was *gut* und was *böſe* iſt, als ungegründet und phantaſtiſch anzuſehen. — Es ſagt aber jedem ſeine Vernunft, das *Erſte* ſey gewiſs nicht *Thorheit*, und das *Letzte* gewiſs nicht *Weisheit*. Alſo muſs es einen Gott, und ein ewiges Leben geben.

*Dritte Art:* Vernunft gebiethet dem Menſchen, daſs er ſittlich gut ſeyn ſoll. Sinnlichkeit verlangt, daſs er glückſelig ſey. Die Vernunft erkennet, daſs der ſittlich gute Menſch Glückſeligkeit verdiene nach dem Maſse ſeiner Sittlichkeit.

Es ſiehet aber der Menſch hienieden nirgends

eine ſolche Verbindung dieſer beyden Geſetze, daſs Glückſeligkeit nach Würdigkeit vertheilt würde.

Giebt es nun keinen Gott und kein künftiges Leben, in welchem Glückſeligkeit nach dem Maſse der Tugend und Sittlichkeit ausgeſpendet wird, ſo gehet die *ſinnliche Natur* des Menſchen auf etwas Unerreichbares hin, nämlich auf Glückſeligkeit, welche ihm nicht zu Theil wird, ſo wie er ſie durch Sittlichkeit verdient, und die *Vernunft* befiehlt dem Menſchen etwas Widerſinniges, nämlich, daſs er ſittlich gut ſeyn ſoll; um ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, die er doch hienieden im verdienten Maſse nicht erhält. Man muſs alſo dieſe Widerſprüche entweder in unſerer Natur zulaſſen, — und das kann man doch nicht, — oder einen Gott und ein künftiges Leben annehmen, in welchem Glückſeligkeit nach dem Maſse der Sittlichkeit ertheilt wird, und folglich *Sinnlichkeit* und *Vernunft* mit einander in Uebereinſtimmung gebracht werden.

§. 146.

## Werth des moraliſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.

Dieſer Beweis empfiehlt ſich durch ganz eigene Vorzüge: Er ſetzet nichts voraus, wovon ſich nicht die Vernunft vollkommen überzeugen könnte. Er iſt dem gemeinſten Verſtande faſslich, und der ſchärfſte Verſtand vermag keinen ſeiner Sätze zu läugnen, oder zu bezweiflen; es heiſst darin: So gewiſs ich bin, ſo lebendig meine Ueberzeugung iſt, daſs ich nicht *Böſes*, ſondern *Gutes* thun ſoll; ſo richtig die Forderung meiner Vernunft iſt, daſs jedem nach dem Maſse ſeiner Sittlichkeit Glückſeligkeit zu Theil werde, ſo gewiſs bin ich auch, daſs es einen Gott und eine

Zukunft gebe; einen Gott, der diese Einrichtung im Menschengeiste getroffen hat, und eine Zukunft, worin Glückseligkeit und Sittlichkeit gleichen Schritts mit einander gehen, weil wir sehen, daſs es hienieden nicht geschieht, und wir dennoch Trieb nach Glückseligkeit haben und die Stimme der Vernunft nicht läugnen können, uns durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig zu machen.

## §. 147.

## Bemühungen unserer Vorgänger, das Daseyn Gottes zu erweisen.

Man hat es sich von jeher angelegen seyn lassen, die wichtige Wahrheit: *Es giebt einen Gott*, zu erweisen und über allen Zweifel zu erheben. Unter mehreren Versuchen dieser Art sind vornehmlich *drey* berühmt geworden, nämlich:

der *ontologische*,
der *cosmologische* und
der *physiko-theologische* Beweis.

## §. 148.

## Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, den Kartesius, oder vielmehr Anselmus, geliefert hat.

Ein Wesen, das alle möglichen Vollkommenheiten, alle möglichen Realitäten besitzt, ist möglich; denn es schlieſst vermöge des Begriffs alle Negationen, mithin auch allen Widerspruch aus. Nun ist aber unter allen möglichen Realitäten auch die *Existenz* begriffen. Also muſs ein Wesen, das das reellste ist, das alle mögliche Realitäten in sich begreift, schon darum, weil es möglich ist, auch existiren. Gott ist das reellste Wesen; also — oder auch so:

Das reellſte Weſen iſt ein Weſen aus ſich, und durch ſich, mithin ein *nothwendiges* Weſen. Nun ſchlieſset aber der Begriff eines nothwendigen Weſens ſchon die Exiſtenz deſſelben in ſich. Wenn alſo das reellſte Weſen als nothwendiges Weſen möglich iſt, ſo exiſtiret es auch. Wir nennen es *Gott;* alſo exiſtirt Gott.

## §. 149.

## Prüfung dieſes Beweiſes.

1) Wenn ich ſchlieſse: Das reellſte Weſen iſt möglich, alſo exiſtirt es, ſo ſchlieſse ich ja offenbar von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, und das iſt unlogiſch.

2) Wenn ich ſchlieſse: Ich kann mir das reellſte Weſen nicht anders, als nothwendig, und alſo exiſtirend denken, alſo exiſtiret es wirklich auſser meinen Gedanken; ſo folgere ich mehr aus der Prämiſſe, als gefolgert werden kann; nur ſo viel folgt daraus, das reellſte Weſen exiſtirt in meiner Vorſtellung. Ich habe mithin nur eine ideale, aber keine reale Exiſtenz erſchloſſen; und da ich doch dieſe ausſage, ſo vergehe ich mich abermals wieder gegen die Geſetze der Logik.

3) Exiſtenz gehört nicht unter die Realitäten; ſie iſt nur Beziehung einer Realität auf unſer Erkenntniſsvermögen. Ich kann alſo nicht ſchlieſsen, das reellſte Weſen iſt möglich, alſo exiſtirt es wirklich. — Schlieſse ich: das reellſte Weſen iſt möglich, alſo exiſtiret es; ſo habe ich ſchon ſtillſchweigend angenommen, daſs es exiſtire; denn ich prädicire ja die Exiſtenz als *Etwas* in ſeiner Möglichkeit ſchon *Enthaltenes* von ihm; ich habe alſo das zu Erweiſende zum Beweisgrunde genommen, welches *ſophiſtiſch* iſt.

4) *Und endlich:* Muſs denn das reellſte Weſen

deſswegen wirklich ſeyn, weil es die Vernunft ſich denkt? Wird ſein Daſeyn durch dieſes Denken der Vernunft mehr, als eine bloſs theoretiſche, obgleich die vernünftigſte, Hypotheſe? Iſt *logiſche* und *reelle Möglichkeit* einerley?

Dieſe Erinnerungen mögen hinreichen, das Miſsliche des *ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes* zu erkennen. Die Philoſophen glaubten geſiegt zu haben, als ſie dieſen Beweis aufbrachten; allein die Kritik zeigt, daſs ſie keine Urſache hatten, vom Siege zu ſprechen. Hätten ſie dieſen ſogenannten Beweis nach den Regeln der Logik geprüft, ſie würden ihn, wie wir, ein *Sophisma* genannt haben.

## §. 150.

## Darſtellung des cosmologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes. — Ein Kind des groſsen Leibnitz.

Der zweyte berühmte Beweis für das Daſeyn Gottes, den unſere Vorgänger geliefert haben, iſt der *cosmologiſche*, oder auch der *Beweis aus der Cauſalität.* Er lautet alſo:

Die Welt iſt zufällig. Ein zufälliges Weſen aber exiſtirt nur unter der Bedingung, daſs ein anderes Weſen ſey, von dem ſeine Exiſtenz abhängt. Dieſes andere Weſen iſt nun entweder abermals ein zufälliges, oder es iſt ein nothwendiges Weſen; ſagt man das Erſtere, ſo hängt dieſes Weſen wieder von einem andern ab, und ſo ſchreitet man in der Reihe zufälliger Weſen entweder ins Unendliche fort, oder wir kommen auf ein nothwendig exiſtirendes Weſen. Das Fortſchreiten ins Unendliche findet aber nie Etwas, von dem die zufällige Exiſtenz völlig erkennbar wäre; alſo muſs man auf ein nothwendiges Weſen

kommen, von dem die zufällige Welt abhängt, das ihre Grundursache ist. Das nothwendige Wesen ist das reellste Wesen, das reellste Wesen ist Gott; also existirt Gott.

## §. 151.

## Prüfung dieses Beweises.

1) Es ist richtig, die Vernunft führet auf die Idee eines *nothwendigen Wesens*; aber daraus, dass das nothwendige Wesen sich in einer Vernunftidee darstellet, folget noch nicht, dass dasselbe auch *außer der Idee reell* und *wirklich* sey.

2) Es ist nicht abzusehen, wie aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens durch Analysis das reellste Wesen herauszufinden sey.

## §. 152.

## Darstellung des physiko-theologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Wenn wir aufmerksam dieses sichtbare All betrachten, so lernen wir dasselbe als ein höchst zweckmäßsiges Ganzes kennen. Alles erfolget da nach unabänderlichen Gesetzen; alles verräth Zusammenhang, Zweckmäßsigkeit und Ordnung sowohl in einzelnen Theilen, als im Ganzen, und wir können nicht anders, als die Welt für ein *Meisterstück* ansehen. Gleichwie also ein zweckmäßsiges Kunststück nicht gedacht werden kann ohne einen *verständigen Urheber* desselben, ohne *Meister*, so ist auch die Welt nicht denkbar ohne einen verständigen Urheber, der nach Zwecken handelt. Da nun der Meister um so vollkommener seyn muss, je größser das Kunstwerk ist, und sich diese Welt als das höchste Meisterstück darstellt, so muss auch ihr Urheber der vollkommen-

ſte Meiſter, das iſt von höchſter Einſicht und Weisheit — *Gott* ſeyn.

## §. 153.

## Eine andere Art, denſelben Beweis zu führen.

In dem All der Dinge, mit denen der Menſch in ſolcher Gemeinſchaft ſtehet, daſs er von ihnen durch Einwirkung derſelben auf ſeine Sinnlichkeit, Vorſtellungen zu bekommen fähig iſt, ſind zahlloſe Einrichtungen, welche offenbar ihren Grund in einem mit Schöpfungskraft begabten Willen haben. Man ſiehet in demſelben zahlloſe Zwecke, welche alle ſo harmoniſch zuſammenſtimmen, daſs es höchſt wahrſcheinlich iſt, der Endzweck ſey, Glückſeligkeitsfähige Weſen zu ſchaffen, und ihnen ihre Glückſeligkeit zuzuſichern, ſo, daſs das nicht zu läugnende Uebel als nothwendige Bedingung der Glückſeligkeit des Ganzen, und als das Mittel künftiger Glückſeligkeit zu betrachten iſt. Hieraus folget nun nothwendig: Es muſs ein Gott als erſter Grund, als Urgrund der Sinnenwelt ſeyn, der ſolche Eigenſchaften hat, daſs er den Endzweck der Glückſeligkeit für den beſten aller Endzwecke halten muſs, und ihn durch Schaffen, Regieren und Erhalten auf das vollkommenſte erhalten kann; denn ſonſt wäre ja das ganze Weltall, dieſe ganze ſo reitzende und prachtvolle Sinnenwelt, die in ihrer bewundernswürdigen Einrichtung und Anordnung ſo ſichtbare Weisheit und die zu ihrer Gründung erforderliche Allmacht nicht denkbar, wenn es nicht eine Grundurſache derſelben, einen erſten Urheber gäbe, welcher alle dieſe erhabenen Eigenſchaften beſitzet.

## §. 154.

## Derselbe Beweis von Kant dargestellt.

Die gegenwärtige Welt, schreibt *Kant*, eröffnet uns einen so unermeſslichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daſs selbst nach denen Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich groſse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen, ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daſs sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muſs. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entstehen und Vergehen; und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset es immer weiter hin nach einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daſs auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müſste, nähme man nicht Etwas an, das auſserhalb diesem unendlichen Zufälligen, von sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.

## §. 155.

## Würdigung des physiko-theologischen Beweises.

Dieser Beweis ist eigentlich der *Beweis für das Leben*, der *populäre*, und bewirkt durch seinen Eindruck, den er auf das Gefühl macht, die

unerschütterliche Ueberzeugung von Gott bey allen Menschen, die kein philosophisches Interesse, kein Interesse der Schule haben, und also auf den letzten Grund des Wissens und Glaubens nicht hinsehen; aber dem tiefern Denker thut er nicht genug; dieser entdecket folgende Mängel an demselben:

1) Im Schlusse liegt mehr, als in den Prämissen; denn man schliesset aus der Ordnung in dieser Welt, die unläugbar sich schön und herrlich darstellt, von der wir aber immer nur einen sehr eingeschränkten Begriff haben, auf das *höchste Meisterstück*, und so lieget offenbar im Schlusse mehr, als in den Prämissen.

2) Man denket sich ein *Nothwendiges*, und dieses als das *reelste* Wesen, und doch liegt nicht das *Reelste* in dem Begriffe des *Nothwendigen.*

3) Gehet der angeführte Beweis auf einen *Endzweck der Schöpfung;* aber wo ist dieser *Endzweck?* Ist nicht immer *Eines* für das *Andere* gut, Eines *Mittel* zum Andern? Wo ist das Ende dieser Beziehung, der letzte Zielpunkt, also *Endzweck?* Kann selbst der Mensch, als *Naturprodukt*, ungeachtet der vollkommensten und schönsten Zweckmäfsigkeit seines Körperbaues, sagen, dafs er der letzte Zweck, der Endzweck der Sinnenwelt sey? Um ihn dazu zu erheben, müssen wir in eine ganz andere Welt, in eine übersinnliche gehen; innerhalb der Grenzen der ganzen physischen Natur finden wir hingegen nichts, als blofse *Zwecke*, welche wieder Mittel zu andern Zwecken sind, nirgends aber zu einem Endzwecke zusammenfliefsen.

4) Wird in dem Beweise angenommen, dafs *Glückseligkeit* der Endzweck sey; dem alle andern Zwecke als Mittel untergeordnet sind,

welches noch nicht erwiesen ist; denn wo sind in der Natur die Einrichtungen, von welchen sich ohne alle Einschränkung behaupten liesse, dass sie bloss der Beglückseligung wegen da wären? Sind sie nicht alle so beschaffen, dass sie zugleich auch *Mittel des Unglücks und Beförderung des Elendes* sind? Hat nicht jedes Gute auch sein Unangenehmes, jedes Unangenehme auch sein Gutes, jedes Ding, wie wir sagen, zwey Seiten, jedes Geschöpf seinen Feind, und ist nicht selbst der reichste Ueberfluss auch immer mit Mangel verbunden? „Es ist so weit gefehlt, sagt *Kant*, dass die Natur den Menschen zu ihrem besonderen Lieblinge aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstiget habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern grossen und kleinen Thieren u. s. w. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier, noch mehr aber, dass sie ihn von andern seiner Gattung verfolgen läfst, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass selbst bey der wohlthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist."

Diese Bedenklichkeiten setzet die philosophirende Vernunft dem physiko-theologischen Beweise entgegen, nicht in der Absicht etwa, um ihn zu verdrängen, sondern nur um zu zeigen, dass er kein Beweis der Schule sey. Er ist *vernunftgemäss*, und verfehlet bey dem *Gefühlvollen* seines Zweckes nicht; nur befriedigt er nicht den *strengen Denker*, der nichts vorausgesetzt

wiſſen will, was noch einigem Zweifel unterliegt. Auch der *cosmologiſche Beweis iſt vernunftgemäſs*, und verdient Achtung; nur ſind beyde nicht mathematiſche Demonſtrationen, und müſſen, wenn es auf ſtrenge Ueberzeugung ankommt, dem *moraliſchen Beweiſe weichen.*

§. 156.

## Das Vernunftgemäſse des cosmologiſchen und phyſiko-theologiſchen Beweiſes.

Es iſt wahr, beyde Beweiſe gründen ſich auf *Vorausſetzungen;* aber iſt unſere Vernunft nicht durch ihre eigene Natur zu *ſolchen Vorausſetzungen* gezwungen, *welche eine nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit ſind*, und ohne welche ſie ihren Glauben an Einheit, und an vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig halten, und verwerfen müſste? Kann ſie etwas als *daſeyend* erkennen, wenn ſie es nicht für *möglich halten* kann, und kann ſie etwas für *möglich* halten, ohne die Möglichkeit deſſelben aus der *Quelle aller Möglichkeit*, aus einem Weſen, welches alles Mögliche in ſich befaſst, herzuleiten? Soll ſie das Daſeyn des *allervollkommenſten* und *nothwendigen Weſens* nicht glauben, ſo kann ſie auch keinen Glauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit haben, und muſs ihre eigene Natur vernichten.

Was die Vernunftmäſsigkeit des *phyſiko-theologiſchen Beweiſes* insbeſondere betrifft, ſo erhellet ſie aus Folgendem: Betrachten wir die organiſchen Körper aufmerkſam, denken wir über die Verhältniſſe der unendlich mannichfaltigen Dinge auf Erden unter einander nach, erheben wir unſern Blick in den Sternenhimmel, auf die

Verbindung der Himmelskörper und auf ihren gemeinen Gang, so müssen wir das Urtheil fällen: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst, alles ist im Ganzen zweckmäfsig." Nun ist aber diese Zweckmäfsigkeit schlechterdings unerklärbar aus dem blinden Zufalle, nicht aus der Naturnothwendigkeit, nicht aus dem Leben der Materie, denn diese ist an sich todt; ja es ist unmöglich, die Zweckmäfsigkeit, die sich uns in der Betrachtung der Natur aufdringt, nur einigermafsen anders begreiflich zu machen, als dadurch, dafs wir die Zwecke, die sowohl aus einzelnen Naturwesen, als aus der ganzen Welt hervorleuchten, und als Produkte einer verständigen Welturfache vorstellen, mithin die Gottheit denselben zum Grunde legen.

Es ist also höchst vernunftmäfsig, die Zwecke der Natur für *reelle* anzusehen, und aus ihnen auf eine *Welturfache* zu schliefsen, die da Macht hat über alle Naturdinge, und höchst verständig ist, um alle Theile zum Zwecke des Ganzen ordnen zu können — die mithin Gott ist. — *Kant* selbst urtheilt von dem *physiko-theologischen Beweise* also: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. — Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. — Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige, und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe, unabläfsig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dafs sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick,

den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse, bis zur allerhöchsten, vom Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

## §. 157.

## Wie kann und soll man dem Ungelehrten und dem Volke Gottes Daseyn beweisen?

Die Philosophie erhält erst dann ihren vollen Werth, wenn sie sich aus der Schule mitten unter die Menschen begiebt, ihrer Schulsprache unter ihnen vergisst, und dem gesunden Verstande verständlich und fasslich zu seyn sich bemühet. Wir haben es nicht immer mit Gelehrten zu thun; häufiger umgeben uns Ungelehrte, die Belehrung und Trost von uns fordern; und wie oft verbindet uns die Pflicht dazu, Belehrung und Trost zu ertheilen? Der Hausvater, der Volkslehrer, der Prediger sind unzähligemale in der Nothwendigkeit, ihren Angehörigen Lehrer zu seyn, und wie würden sie das seyn können, wenn sie nicht die Gabe besäsen, ihre Wissenschaft *populär* zu machen? — Das *Daseyn Gottes* ist für jeden Menschen ein Gegenstand von der grösten Wichtigkeit; der gemeine Mann soll davon eben so überzeugt seyn, als der Gelehrte, als der Philosoph, und doch ist die Methode des Philosophen nicht für den gemeinen Mann anwendbar; — er verstehet sie nicht. Man muss für diesen eine andere wählen, die seiner Art zu denken angemessen ist, und diese dürfte vielleicht die nachstehende seyn:

Man führe den Ungelehrten von der Wirkung zur Ursache, von der Folge zum Grunde, und von dem nächsten Grunde immer wieder

zum weiter entfernten Grunde hin. Hat man ihn auf dieser Reise durch alle Reiche der Natur, durch Erde und Himmel, gleichsam ermüdet; so wird ihm nichts so sehr, als ein letzter Ruheplatz willkommen seyn. Hat man ihm gezeigt, wie immer ein Wesen von dem andern, eine Begebenheit von der andern, ein Glied von dem andern abhängt, so wird ihn dieses Fortschreiten von Glied zu Gliede, so wird ihn jede neue, jede erweiterte Einsicht in den Zusammenhang der grofsen Reiche zwar anfangs vergnügen; aber da er bey seinem allmähligen Fortschreiten innerhalb dieser Reiche nirgend einen letzten Grund, nirgend ein letztes Glied antrifft, zugleich eine gewisse Unruhe, ein Kleinmuth und Unwille befallen, sie nicht vollenden zu können. Hier ist es nun Zeit, ihm nicht nur zu zeigen, wie ein Glied immer das andere trägt, sondern — woran die ganze grofse Kette selbst hält. Man mache den Ungelehrten nun aufmerksam auf die Menge, Einrichtung und Ordnung dessen, was alltäglich sich auf der Erde und am Firmamente, im Gewächs- und Thierreiche, aufser ihm und an ihm selbst, vor seinen Augen zeigt, und geschieht; dann wird sich die Frage: „*Woher alles diefs?*" ihm von selbst aufdringen, dann wird ihm die Antwort, die ihm einen höchst weisen, mächtigen und heiligen Urheber zeigt, die Antwort eines Freundes seyn, der ihn seinen und den allgemeinen Vater kennen lehrt. Ist man so weit gekommen, so greife man jetzt nach dem *moralischen Beweise;* jetzt erst wird er, verständlich vorgetragen, seine volle Wirkung thun, und den Mangel ersetzen, den die Beweise aus der Betrachtung der Welt und ihrer zweckmäfsigen Einrichtung an sich haben. Ohne diese Beweise jedoch soll man bey dem Ungelehrten den *moralischen Beweis* nie brauchen, nie bey ihm allein stehen bleiben, und diefs aus einem doppelten Grunde:

1) Ist das Daseyn des Sittengesetzes, desjenigen Vernunftlichts, das uns das Gute von dem Bösen unterscheiden lehrt, obschon es durch Beyspiele und Darstellung desselben in sichtbaren Handlungen anschaulich gemacht werden kann, doch immer an sich etwas Uebersinnliches, das lediglich der geistigen Vernunft angehört. Nun dringet aber eine Wahrheit, die sich, wie hier die Wahrheit von Gottes Daseyn, einzig an das Uebersinnliche anschliesst, nie so ganz vollkommen, so lebhaft und dauerhaft, so fasslich und für jeden erheischenden Fall so leicht erinnerlich in die Seele, als eine Wahrheit, die zugleich eine sinnliche Stütze hat. Wenn man sich also bey dem Ungelehrten des *Moralgrundes* bedienet hat, so lasse man ihn sogleich diesen Gott in seinen Werken, Geschöpfen, und in der ganzen Natur als den allgemeinen Schöpfer und Erhalter, als den allgemeinen Vater und Regenten sehen. Er soll den Gedanken: „Es ist ein Gott!" mit dem Auf- und Niedergange der Sonne, mit der Luft, der Erde und dem Wasser, mit Mond und Sternen, mit jedem Thier und jeder Blume, jedem Regen und Sonnenschein, mit jeder Frucht am Baume und auf dem Felde, und überhaupt mit allen Begebenheiten in der Natur verbinden lernen. Auf diese Art wird der Eindruck diese wichtigen Gedanken um so lebhafter, die Erinnerung um so leichter, und überhaupt die Ueberzeugung von Gottes Daseyn um so fruchtbarer werden.

2) Der zweyte Grund, warum man dem moralischen Beweise bey Ungelehrten allemal die beyden andern beygesellen soll, ist das Bedürfniss des Menschen, welches ihn unwiderstehlich treibt, von Ursache zur Ur-

fache, und endlich, da in der ganzen Reihe der Natur kein ganz beruhigender letzter Grund zu finden ift, aufser derfelben zu einem unbedingten und genugthuenden letzten Grunde aufzufteigen.

§. 158.

## Was ift von dem Beweife aus einer angebohrnen Idee Gottes zu halten? — Nichtigkeit des Beweifes ex confenfu gentium.

Es hat Philofophen gegeben, die da behaupteten, wir müfsten einen Gott annehmen, weil uns die Idee deffelben angebohren wäre.

Zu gefchweigen, dafs angebohrne Ideen nicht vertheidigt werden können, dafs uns blofs Fähigkeiten und Anlagen angebohren find, fo ftehet diefer Behauptung, diefem feyn follenden Beweife noch Folgendes entgegen:

Gäbe es eine angebohrne Notitz Gottes, im eigentlichen Verftande, fo müfste es nicht nur kein Volk geben, das ohne Gottes Notitz wäre; fondern die Gottes-Notitz müfste auch unter allen Völkern diefelbe feyn. Aber diefs ift der Fall nicht; die *Grönländer* und *Abiponer* exiftirten lange, und kannten keinen Gott, weder einen wahren, noch einen oder mehrere falfche, und wie verfchieden ift noch bey verfchiedenen Völkern die Erkenntnifs Gottes!

Diefe Verfchiedenheit aber, woher anders kann fie kommen, als von dem höhern oder geringern Grade von Kultur der Vernunft, bey welchem man fich feine Vorftellungen von Gott bildet?

Die Gefchichte aller Völker lehrt wirklich, dafs die Reinigung des Begriffs von Gott mit der Kultur der Vernunft immer gleichen Schritt unter

ihnen gehalten habe. Wollte man, da dieses nicht geläugnet werden kann, sich damit helfen, daſs man sagte, die Vorstellungsart Gottes beruhe zwar auf den verschiedenen Graden der Vernunftkultur, der Gedanke aber an ein *Göttliches überhaupt* sey dem Menschen angebohren; so giebt man sich selbst gefangen. Wenn die richtigere Vorstellung von Gott einen höheren Grad von Vernunftkultur erfordert, so erfordert auch der allerdunkelste Gedanke an ein *Göttliches überhaupt* wenigstens schon einen gewissen Grad von Kultur. Daher eben, weil dieser noch ganzen Völkern fehlet, unter solchen Völkern auch der Mangel an Notitz Gottes, der sonst völlig unerklärbar bliebe. — Und wenn es einmal eine angebohrne Gotteskunde gäbe, so müſste diese nicht nur überall *dieselbe*, sondern auch die *rechte* seyn; denn wäre eine angebohrne Gottes-Kenntniſs *einmal möglich*, so müſste auch eine *angebohrne rechte möglich* seyn; diese aber empfiengen wir nicht, also auch keine angebohrne Gottes-Kenntniſs überhaupt.

Alles, was sich hier mit Grunde sagen läſst, ist: daſs uns eine Vernunftanlage angebohren sey, Gott zu erkennen, die sich mit der Kultur der Vernunft entwickelt.

Eben so nichtig war der Beweis, den man ehemals ex consensu gentium hergenommen hatte; denn es ist historisch gewiſs, daſs nicht alle Völker Gott erkannten, daſs viele eine sehr mangelhafte, und oft absurde Kenntniſs desselben haben. — Eben so nichtig ist der *historische* Beweis. —

## §. 159.

## Ansicht unserer Lehre von Gott.

Es giebt also einen Gott; es giebt ein unendliches, nothwendiges, allerrealstes Wesen, das alles erschaffen hat, alles erhält, und regiert. Wir wollen versuchen, was die Vernunft uns in

Anſehung dieſes Weſens als Belehrung mitzutheilen im Stande iſt, und betrachten daher Gott:

*a*) als Gott an ſich;

*b*) als Schöpfer der Welt; und

*c*) als Erhalter und Regierer der Welt.

## A.

## *Gott an ſich.*

### §. 160.

### Gott iſt die abſolute, unumſchränkte Freyheit in der Wirklichkeit.

Das will ſagen: Gott iſt der unbegrenzte, reelſte Geiſt, die abſolut reine Vernunft.

*Beweis.* Da die Vernunft des Menſchen ſchlechterdings ein Weſen anerkennen muſs, das alle möglichen Realitäten beſitzt, mithin jede Negation ausſchlieſst, ſo folgt, daſs dieſes Weſen ein unumſchränktes, ſich demnach abſolut ſelbſtbeſtimmendes, mithin rein vernünftiges Weſen, und folglich Geiſt ſeyn müſſe, oder abſolut reine Vernunft, d. i. ganz unumſchränkte Freyheit in der Wirklichkeit. — Hieraus ergeben ſich folgende Prädikate Gottes:

### §. 161.

### Gott iſt die Heiligkeit in ihrer Wirklichkeit, d. i. abſolute Legalität und Moralität, (Deus ſanctus).

Heiligkeit iſt guter Wille ohne Schranken, Gott iſt unbeſchränkt. Alſo iſt Gott die Heiligkeit ſelbſt.

## §. 162.

## Gott ist aus sich und durch sich, (Deus ens a se).

Gott ist absolute Freyheit; also ein Geist ohne Schranken, uneingeschränkt handlender Geist, folglich absolut unabhängig im Handeln und Seyn; folglich den zureichenden Grund seines Handelns und Seyns in sich selbst enthaltend. Was den zureichenden Grund seines Handelns und Seyns in sich selbst hat, ist ein Wesen *aus sich, und durch sich*, ein ens a se. Also ist Gott ein solches Wesen; oder mit andern Worten: Gott ist ein absolut unabhängiges, also absolut nothwendiges Wesen, (ens absolute independens, ens absolute necessarium).

## §. 163.

## Gott ist ewig, (Deus aeternus).

Da Gott absolut frey ist, so ist er auch unabhängig, mithin über alle Zeit unendlich erhaben; also ohne Anfang und Ende, das ist: unendlich, (ens infinitum) *ewig*, (ens aeternum).

## §. 164.

## Gott ist allmächtig, (Deus ens omnipotens).

Gott ist absolute Freyheit und Unabhängigkeit; es läſst sich demnach kein Widerstand denken, der sich Gott entgegensetzen könnte; jeder Widerstand, jede Schranke, die gesammte Naturkraft ist bezwinglich, beschränkbar durch ihn, das heiſst, Gott ist *allmächtig*.

## §. 165.

## Gott iſt die höchſte Weisheit, (Deus ſapientiſſimus).

Gott iſt allmächtig, abſolut freyer Geiſt, nichts beſchränket ihn; alſo iſt auch ſeine Vernunft abſolut rein, ſein Wille der beſte; alſo iſt er auch der weiſeſte.

## §. 166.

## Gott iſt unveränderlich, (Deus immutabilis).

Da Gott die reine Vernunft ſelbſt, folglich abſolut freythätig, und der heiligſte iſt, ſo muſs er immer derſelbe bleiben, alſo *unveränderlich* ſeyn.

## §. 167.

## Gott iſt allwiſſend, (Deus omniſcius).

Gott iſt die abſolut freye, reinſte Intelligenz in der Wirklichkeit, ein Geiſt ohne Schranken, alſo über alle Gränzen des Wiſſens unendlich erhaben, folglich *allwiſſend;* und durch Allwiſſenheit *allgegenwärtig.*

## §. 168.

## Wie iſt das Daſeyn Gottes gedenkbar?

„Der Begriff des Daſeyns iſt vielleicht auf einen überſinnlichen Gegenſtand, wie Gott, gar nicht anwendbar, weil dieſe der Bedingungen, der Sinnlichkeit, nämlich der Bedingungen des *Raumes* und der *Zeit* nicht fähig iſt, oder weil er nicht in *Zeit* und *Raum* erſcheinen, und in beyden gedacht werden kann, wie es doch für unſer Erkenntniſsvermögen nothwendig zu ſeyn

ſcheint, wenn wir Etwas als wirklich daſeyend denken ſollen."

Dieſer Zweifel iſt wichtig. Kann man ihn nicht heben, ſo iſt der *moraliſche Beweis* nicht überzeugend, er täuſchet. Ich denke mir zwar einen Gott, aber nicht als *daſeyend wirklich*. Mein Gott ſcheint bloſs ein Gedankending, ein Werk meiner Einbildung zu ſeyn; denn ich kann mir ihn nicht in *Zeit* und *Raum* denken; ich finde die Merkmale des Daſeyns, nämlich *Zeit* und *Raum*, nicht an ihm.

Es iſt richtig, die Bedingung des Raumes können wir uns nicht zum wirklichen Daſeyn Gottes hinzudenken, weil der *Raum* bloſs die Bedingung der äuſsern Sinnlichkeit iſt, Gott aber nie ein Gegenſtand derſelben für uns ſeyn kann; denn er iſt *Geiſt*, folglich ein körperloſes, überſinnliches Weſen, kann alſo niemals im *Raume* gedacht werden.

Auch kann Gott nicht als *wirklich daſeyend in der Zeit* gedacht werden, weil wir in dieſem Falle in ihm ein Nacheinanderſeyn, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, und alſo Veränderung müſsten denken können. Dieſes alles hat ſeine Richtigkeit; aber es giebt auch ein *zeitloſes Daſeyn*, und von dieſem allein kann die Rede bey Gott ſeyn. Daſs ein *zeitloſes Daſeyn* gedacht werden könne, erhellet daraus, weil die Zeit keine Bedingung der Dinge ſelbſt, ſondern eine bloſse uns anerſchaffene Bedingung unſerer Vorſtellungen von ihnen iſt, woraus folgt, daſs die Dinge an ſich ſelbſt von der Zeit unabhängig ſind, daher wir uns ſolche denken können, ohne ſie in einer Zeit denken zu müſſen. Denken wir uns vollends ein ganz unſinnliches, ein ganz unanſchaubares Weſen, ſo können wir nicht anders, wir müſſen von aller *Zeit* abſtrahiren, ſo wie vom *Raume*, und uns ein Weſen, das *wirklich*, jedoch ohne Raum und Zeit wirklich iſt, denken.

§. 169.

## Es giebt nur Einen Gott. — Polytheismus und Manichäismus.

1) Die Einheit des Univerſums, die durchgängige Harmonie aller darin befindlichen Dinge, die durchgängige Beziehung eines Dinges auf das andere, und aller Dinge zu einem Endzwecke, kündigen die Einheit des Welturhebers an. Alles in der Welt, alle Weſen in derſelben, ſtehen in dem genaueſten Zuſammenhange mit einander, und in der genaueſten Beziehung auf einander; alles iſt, nebſt gewiſſen eigenthümlichen, auch gewiſſen allgemeinen Geſetzen unterworfen, und alles beziehet ſich auf *Einen allgemeinen Endzweck.* Wer nun *Eines* eingerichtet hat, muſs alles übrige eingerichtet haben, weil jedes zu jedem unmittelbar, oder mittelbar paſst, und auf Einheit hinausgeht. Es iſt alſo nur *Ein* Urheber von allem, nur *Ein* Gott.

2) Exiſtirten mehrere Götter, ſo wären ſie entweder in allen ihren Eigenſchaften, in ihrer Natur und Weſen einander vollkommen ähnlich und gleich, oder nicht. Wären ſie in allem einander gleich, hätten ſie einerley Weſen, ſo möchten ſie alle zuſammengenommen nur Einen Gott ausmachen; denn die Kräfte des Einen wären auch die Kräfte des Andern, die Handlungen des Einen auch die Handlungen des Andern. Sollte es alſo mehrere Götter geben, ſo müſsten ſie von einander verſchieden ſeyn; allein worin können ſich Weſen von einander unterſcheiden, deren jedes das vollkommenſte, allerrealſte ſeyn muſs, und bey denen weder *Raum* noch *Zeit* vorkommen? — — Es giebt alſo nur *Einen Gott;* der *Polytheismus*, Vielgötterey, iſt Unſinn, ſo wie auch Unſinn die Lehre der

*Manichäer* war, die *einen guten* und *bösen Gott* annahmen, einen vom andern unabhängig seyn liessen; Unsinn war diese Lehre, sagen wir, weil ein böser Gott kein Gott ist, noch seyn kann; denn nur das *Realste* kann Gott genannt werden, und ein böses *Princip* kann doch wohl nicht ein ens realissimum seyn? Noch mehr! Ist der *böse Gott* unter dem *Guten*, so hört er auf eine Grundursache zu seyn, also auch die Quelle des Bösen hört er auf zu seyn; ist er seines Gleichen, so waren *beyde niemals.* Sind sie beyde einig, so billigt der gute Gott das Böse, und dann ist der böse Gott überflüssig. Streiten sie miteinander, so wird der Sieger allein Gott seyn, allein er war es nicht vor dem Siege, und ist es auch nicht nach dem Siege; denn Gott als absolut freyes Wesen hat nichts zu bekämpfen, und gesetzt ein Kampf fände Statt, so wäre der Besiegte niemals Gott. Die Mehrheit der Götter ist daher nichts, als Widerspruch, folglich Unsinn.

§. 170.

## Die wichtigsten Einwürfe der Atheisten gegen das Daseyn Gottes, und Beantwortung derselben.

Jene, welche Gott läugnen, werden *Atheisten* genannt, und zwar *dogmatische*, wenn sie ihn geradezu läugnen, *sceptische*, wenn sie an Gottes Daseyn zweifeln. Die wichtigsten Einwürfe beyder Partheyen wollen wir hören, und auch widerlegen.

Der *Atheist sagt:*

1) *Gott ist überflüssig; denn der Mensch kann auch ohne einen Gott tugendhaft seyn, und bedarf desselben im Kampfe mit der Sinnlichkeit, und im Leiden gar nicht.*

*Antwort.* Je mehr der Mensch von der Nothwendigkeit überzeugt ist, Sittlichkeit sich überall zu seinem Zwecke, und das Vernunftgeboth zur Richtschnur und zur Triebfeder seines Willens zu machen, desto mehr wird und muss mit dem Glauben an seine Pflicht auch sein Glaube an Gott steigen und wachsen. Tugend ohne Gott ist eine sehr verdächtige Tugend, ist Blendwerk, eitler Stolz und Ruhmsucht. Warum soll ich gegen die Sinnlichkeit kämpfen, warum mir diesen oder jenen Genuss versagen, wenn es keinen Richter über meine Handlungen giebt? Ich erlaube mir dann alles, wenn ich nur gewiss bin, dass meine strafbaren Handlungen nicht zu den Ohren der weltlichen Obrigkeit kommen. Gesichert vor Strafe hienieden, giebt es für mich keine Greuelthat, kein Verbrechen, kein Laster, und wenn ich dem Scheine nach Tugend übe, so thue ich es nur darum, weil es mir Vortheile bringt. Wo diese nicht sind, da ist mir auch das schwärzeste Verbrechen willkommen, wenn es nur Mittel zu meinem Zwecke ist, und ich solches ungestraft begehen kann. — So ist die Tugend des *Atheisten* bestellt, und es ist sichtbar, dass sie den Nahmen Tugend nicht verdiene.

2) *Wäre ein Gott wirklich, so müsste Etwas, das in der Welt wirklich angetroffen wird, nicht vorhanden seyn, und Etwas, das in der Welt nicht angetroffen wird, müsste nothwendig da seyn. In beyden Fällen schliesset man von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit auf die Nichtwirklichkeit Gottes. Um Beyspiele von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gewisser Dinge anzuführen, von welchen auf das Nichtdaseyn Gottes geschlossen werden kann, braucht man nnr auf die Unvollkom-*

*menheit der ganzen Welt hinzusehen, besonders auf die in den freyen Wesen befindliche Fähigkeit zu sündigen, auf den fehlenden Plan in der Zusammenstimmung des Universi, auf den Mangel eines an sich guten Willens im Menschen. — Alle diese Mängel könnten nicht da seyn, wenn es einen Gott gäbe, nun sind sie aber da, also kann es keinen Gott geben. Alles müsste nothwendig vollkommen seyn, und das ist es doch nicht.*

*Antwort.* Es nenne uns der Atheist die Vollkommenheit, welche irgend einem Geschöpfe, als einem Geschöpfe seiner Art, fehlet. Jedes Geschöpf hat und muss alle die Vollkommenheiten haben, welche die Natur des Geschöpfes fordert. Es darf nicht weniger und auch nicht mehr haben. Man denke sich zu den wirklichen Vollkommenheiten eines Geschöpfes nur noch eine, welche man will, hinzu, und das Geschöpf wird sogleich ein Geschöpf von anderer, von höherer Art werden. Oder ist vielleicht der Atheist so *allwissend*, weil er so genau wissen will, welche Vollkommenheit dem Geschöpfe hätte beygelegt werden können, so dass es doch zugleich auch eben das Geschöpf geblieben wäre? Ferner: In einer Welt, in welcher dem vernünftigen Wesen Freyheit gegeben werden musste, um sich durch Tugend Glückseligkeit zu erwerben, konnte das moralische Böse nicht fehlen; denn wäre das, so könnte kein vernünftiges Wesen sittlichen Werth haben; dann wäre es ja wohl gut, aber es hätte keinen Antheil daran, dass es gut ist, denn es könnte ja nicht böse seyn. Was will der Atheist also aus dem Mangel eines an sich guten Willens im Menschen schliessen? Folget nicht vielmehr daraus, da der Wille des Menschen an sich nicht gut ist, so muss es

ein Wesen geben, dass ihm die Freyheit gab, diesen Willen gut zu machen? — Wenn der Atheist von einem Mangel des Plans in dem Zusammenhange der Welt spricht, so verräth er seine Unwissenheit offenbar; er bedenke, dass er nur bloss über Erscheinungen urtheilen könne, und nicht, wie die Welt an sich ist. Die Fehler und Mängel, die er wahrnimmt, sind daher auch nichts anders, als Erscheinungen negativer Art; er siehet nämlich das Planmässige, die Ordnung nicht, die doch ein Anderer, der mehr und tiefer sieht, entdeckt.

3) *Gott ist nicht denkbar*, *also ist er nicht.*

*Antwort.* Gesetzt, ein Gegenstand sey nicht nach den Bedingungen unserer Sinnlichkeit und nach den versinnlichten Begriffen des Verstandes denkbar, so kann er doch dessen ungeachtet *rein gedenkbar* seyn, und eine übersinnliche und unerkennbare Wirklichkeit haben. Der Atheist müsste also beweisen, dass der Begriff Gottes *rein ungedenkbar* sey, dass sich seine Merkmale innerlich widersprechen. Diess kann er aber nicht; also beweiset auch sein Einwurf gegen das Daseyn Gottes nichts.

4) *Aber die Welt kann ja durch ein ohngefähres Zusammenstossen ewiger Atomen entstanden seyn?*

*Antwort.* Diess ist unmöglich; denn sind Atome ewig, so sind sie unendlich, sind keiner Veränderung fähig: mithin ist es unmöglich, dass durch ihre Zusammenstossung eine endliche Welt werden könnte, weil sich sonst das Unendliche verändert haben, und etwas Endliches geworden seyn müsste, welches nicht denkbar ist.

5) *Aber die Welt ist vielleicht von Ewigkeit da?*

*Antwort.* Auch dieses kann man nicht behaup-

ten; denn wäre die Welt ewig, folglich nothwendig da, so wäre es entweder die *Weltmaterie*, oder die Welt in ihrer ganzen *gegenwärtigen Gestalt mit allen Wesen, die sie enthält.* Nun aber ist weder das *Erstere*, noch das *Letztere* möglich. Also kann auch die Welt nicht von Ewigkeit da seyn. *Nicht das Erstere;* denn jeder Materie fehlen Realitäten, deren Mangel sie zum endlichen und zufälligen Wesen macht. Ferner: Keiner Materie kömmt Selbstbewegung zu; jede Materie bleibt so lange in Ruhe, bis sie eine äussere Kraft in Bewegung setzt. Was hätte also die ewige Materie in Bewegung gesetzt, um sich zur Welt zu entwickeln? *Nicht das Letztere*, nämlich dass die Welt mit ihrer ganzen Einrichtung und allen den Wesen, die sie enthält, von Ewigkeit und nothwendig sey, weil in diesem Falle alle, sogar die denkenden Substanzen, aus der Weltmaterie, und zwar mittelst der Bewegung entstanden seyn müssten, was doch niemand im Ernste behaupten kann. Ueberdiess wissen wir, dass alles, was in der Welt existirt, und woraus durch Verbindung das Ganze entstehet, endlich sey. Wie sollte also das Weltall, das doch weiter nichts, als der Inbegriff der einzelnen Weltwesen ist, ewig, folglich nothwendig und unendlich seyn können?

6) *Konnten nicht durch Mischung der Elemente Steine, Pflanzen, Thiere und Menschen entstehen, gleichwie jetzt aus leblosem Stoffe, nach vorhergegangener Fäulniss, durch blosse Wirksamkeit lebloser Kräfte, Insekten und Würmer entstehen?*

*Antwort.* Diejenigen, welche diesen Einwurf machen, vergessen, dass sie mit Annehmung ewiger Elemente doch immer etwas von der

Welt Verſchiedenes als Grundurſache derſelben annehmen, und bedenken nicht, daſs ſie von der Wirkſamkeit dieſer Elemente keinen zureichenden Grund angeben können, ſomit alſo etwas behaupten, was ſich nicht durch Gründe der Vernunft begreiflich machen läſst. *Zweytens* iſt es ganz falſch, daſs organiſche lebende Weſen durch Fäulniſs hervorgebracht werden. Bey Gelegenheit einer Faulung ſehen wir freylich ſolche Weſen zum Vorſchein kommen, aber die *Naturgeſchichte* belehret uns, daſs in dem faulenden Stoffe ihre Keime enthalten ſind, die organiſche Weſen hineingelegt haben, oder die durch andere Kräfte, z. B. durch die Luft, hineingebracht worden ſind, und daſs alles, was Pflanze oder Thier iſt, aus einen Saamen und durch Zeugung entſtehe, die Fäulniſs aber nur bisweilen und bey gewiſſen Geſchöpfen zur Entwickelung des ſchon ohne ſie vorhandenen Keimes beytrage. Geſetzt aber auch, es hätten durch gewiſſe Miſchung der Elemente Pflanzen, Thiere und Menſchen entſtehen können, warum entſtehen ſie denn jetzt nicht daraus? Haben denn jetzt dieſe Kräfte aufgehört? Iſt das, ſo waren ſie ja nicht ewig: oder hörten ſie auf zu wirken? Auch dieſs kann nicht ſeyn, wenn ſie ewig, mithin nothwendig ſeyn ſollen.

7) *Die Welt, oder die Natur ſelbſt, iſt Gott, auſser ihr exiſtirt kein anderes Weſen.*

*Antwort.* Iſt die Welt Gott, ſo kann kein Wechſel, keine Veränderung in der Welt ſeyn; denn Gott muſs ſchlechterdings unendlich, folglich auch unveränderlich ſeyn. Nun aber ſehen wir ja augenſcheinlich, daſs alles in der Welt der Veränderung und Abwechslung unterworfen iſt. — Weiter: Iſt die Welt Gott, ſo ſind alle Weltweſen Thei-

le der Gottheit, und so stehet dieser Gott mit sich selbst im Widerspruche. Was Sempronius will, will Cajus nicht; was Titius als wahr erkennet, das hält Androsus für falsch, oder zweifelt daran; dieser ist aufgeklärt, verständig, tugendhaft, jener unwissend, dumm und lasterhaft, und doch ist ein jeder ein Theil der Gottheit, wenn die ganze Welt Gott ist. — Noch mehr: Ist die Welt selbst Gott, so wüthet dieser vorgebliche Gott in seinem eigenen Eingeweide durch Gewitter, Erdbeben, Wasser und Feuer, Krieg und Pest, er richtet sich durch Ausschweifungen zu Grunde, zerstört sich durch Krankheiten, er sündiget, und machet sich der gröfsten Schandthaten, der Verödung und Verwüstung schuldig. — In der That, ein armseliger, ein elender Gott! Die Welt, die Natur selbst kann also nicht Gott seyn, sondern es muss ein von ihr verschiedenes, und zwar verständiges Wesen seyn.

## B.

## *Gott als Schöpfer der Welt.*

### §. 171.

### Schöpfung der Welt.

Die Philosophen werfen die Fragen auf:

1) Hat Gott die Welt aus einer ewigen, und neben ihm selbstständigen Materie gebildet? Oder

2) Ist die Weltmaterie aus der Gottheit ausgeflossen? Oder

3) Hat Gott die Welt aus Nichts hervorgebracht?

Die Vertheidiger der *ersten* Meinung sehen Gott blofs für einen *Baumeister* der Welt an.

Die Vertheidiger der *zweyten* betrachten Gott als eine *nothwendige Urſache der Welt.*

Die der *dritten* halten ihn für eine *freye Urſache*, für einen freyen Urheber und Schöpfer des Alls.

§. 172.

## Widerlegung der Behauptung, Gott habe die Welt aus einer ewigen neben ihm ſelbſtſtändigen Materie gebildet.

1) Wäre die Materie, aus welcher Gott die Welt gebildet haben ſoll, ewig und neben ihm ſelbſtſtändig, ſo könnte man Gott keine abſolute Freyheit zueignen; denn da wäre er ja in ſeinem Wirken abhängig von der Materie. Nun aber muſs Gott ein abſolut freyes Weſen ſeyn, er kann alſo von Nichts abhängen, folglich kann man keine ewige Materie annehmen, die er bloſs zu einer Welt gebildet haben ſollte.

2) Hätte Gott die Welt aus einer ewigen ſelbſtſtändigen Materie bloſs gebildet, ſo wäre entweder dieſe Materie vorher aus keinen verſchiedenen Subſtanzen zuſammengeſetzt geweſen, und alſo *einerleyartig*, oder ſie hätte verſchiedene Subſtanzen in ſich begriffen, und wäre alſo *verſchiedenartig* geweſen. Nimmt man das *Erſtere* an, ſo behauptet man eine Ungereimtheit; denn aus einer durchgehends gleichartigen Materie kann nichts Verſchiedenes hervorgehen. Vertheidiget man das *Letztere*, ſo läſſet man zu, daſs es eine Welt vor derjenigen, die Gott gebauet, gegeben habe, und dieſe wäre dann eine ganz unabhängige Welt, welches abermals ungereimt iſt.

3) Hat Gott die Welt aus einer ewigen form-

losen Materie erbauet, so ist diese Materie absolut nothwendig und unabhängig, und in diesem Falle hätte sie Gott nicht in gewisse Form bringen können; denn was absolut nothwendig ist, ist unveränderlich, und was unabhängig da ist, kann nicht abhängig werden, und doch wäre die nothwendige unabhängige Materie abhängig von Gott, als ihrem Baumeister, als ihrem Bildner.

4) Wäre die Materie von Ewigkeit da, so ist Gott überflüssig; denn kann die Materie ewig seyn, so kann es auch die Welt seyn, und dann haben wir die unsinnige Lehre, dass Materie, Welt und Gott *Eins* seyen. Es ist diess eine Art des *dogmatischen Atheismus*, den man *Pantheismus* nennet, oder auch das *Eleatische System*, in welchem in der Eleatischen Schule des *Xenophanes* gelehret ward, dass alles Eins wäre, oder dass nur eine Einzige Substanz existire, und weil zu den neuern Zeiten *Benedikt Spinoza* diese Lehre wieder aufgewärmt, so hat man sie den *Spinozism* genannt.

5) Ist die Weltmaterie ewig, so ist alles, was ausser Gott existirt, modificirte Weltmaterie, also auch unser Ich, auch dieses hätte Gott aus der ewigen Materie bilden müssen, und das ist doch wohl ungereimt zu behaupten? Nimmt man hier die Ausflucht und sagt: die Seelen seyen aus Gott ausgeflossen, so sagt man damit nichts anders, als, Gott habe die Seelen aus Nichts erschaffen, und ist das, so ist es ja auch möglich, dass er die materielle, die Objektenwelt, aus Nichts erschaffen habe, und dann braucht man keine ewige Weltmaterie. Vertheidiget man das Daseyn der Seelen von Ewigkeit, so hat man eine unabhängige Geisterwelt, die Gott niemals mit der materiellen hätte verbinden können; lauter Widersprüche!

## §. 173.
## Falſchheit der Meinung, die Weltmaterie ſey aus Gott ausgefloſſen.

Gott iſt ein Geiſt; alſo kann aus ihm keine Materie ausfliesſen. Der Ausdruck: aus Gott ausfliesſen, bedeutet im Grunde nichts anders, als: Gott iſt der unmittelbare Urheber, Schöpfer des Exiſtirenden. Es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen: *Gott habe die Welt aus Nichts erſchaffen.*

## §. 174.
## Gründe für die Schöpfung der Welt aus Nichts.

1) Wenn die Weltmaterie nicht ewig und ſelbſtſtändig ſeyn, auch nicht als Ausfluſs der Gottheit angeſehen werden kann, ſo folgt, Gott habe ſie und alſo auch die Welt aus Nichts erſchaffen.

2) Der Schöpfung aus Nichts bey Annahme eines ewigen, höchſt verſtändigen und allmächtigen Weſens ſtehet nichts entgegen.

3) Die Schöpfung aus Nichts ſtimmet vollkommen mit den Eigenſchaften Gottes überein, und ſtellet ſeine Allmacht im vollſten Glanze dar.

4) Nimmt man nicht an, Gott habe die Welt aus Nichts erſchaffen, ſo muſs man zulaſſen, daſs es zwey ewige unabhängige, nothwendige Weſen gebe. Nun iſt aber jede Materie etwas Unvollkommenes, Etwas, was ſich ſelbſt zum Handeln nicht beſtimmen kann, alſo etwas Beſtimmbares, mithin Abhängiges. Man hat alſo zwey ewige Weſen, deren eines vollkommen im höchſten Grade, das andere aber unvollkommen iſt, und das iſt ein Abſurdum.

## §. 175.

## Beantwortung einiger Einwürfe gegen die Schöpfung aus Nichts.

Gegen die Schöpfung aus Nichts wenden Einige ein:

1) *Es ist unbegreiflich, wie aus Nichts Etwas werden könne.*

*Antwort.* Diefs ist kein Einwurf; denn daraus, dafs wir ein Faktum nicht begreifen, folgt nicht, dafs es unmöglich sey. Wie es zugehe, dafs Pflanzen und Thiere im Samen gebildet werden, begreifen wir nicht, und doch ist es gewifs, dafs es geschieht. Wenn man diese Thatsache nicht in der Natur gegründet fände, so würde es uns eben so unbegreiflich dünken, als dafs eine Materie oder Substanz, die noch gar nicht war, hervorgebracht worden. Wir Menschen haben kein anderes Vermögen, als Veränderungen in Dingen, die schon sind, zur Wirklichkeit zu bringen, indem wir sie durch unsere körperlichen Kräfte und Werkzeuge zusammenfügen oder trennen, und wir wissen auch das kaum, wie es zugeht; nämlich, wie wir unsere Gliedmafsen bewegen, wie die Bewegung von einer Materie in die andere übergeht. Auch können wir uns von manchen erstaunlichen Ueberbleibseln des Alterthums keinen Begriff machen, durch welche Kraft oder Kunst solche den Vorfahren auszuführen möglich gewesen sind. Sollten wir also wegen unseres Unvermögens, neue Dinge zu schaffen und deren Schöpfung zu begreifen, läugnen, dafs eine Kraft sey, welche die Dinge, die gar nicht waren, hervorzubringen fähig gewesen? Welches Recht hätten wir dazu? Unser Geist hat wenigstens das Vermögen, Dinge, die noch nicht sind, als

möglich zu denken, und gleichſam dem Weſen nach in ſeinem Verſtande zu ſchaffen; warum kann nicht auch eine Kraft da ſeyn, welche den Dingen, die möglich ſind und gedacht werden, auſser ſich auch die Wirklichkeit giebt?

2) *Aus Nichts wird Nichts. Sagt man alſo: die Welt ſey aus Nichts erſchaffen worden, ſo ſagt man etwas Widerſprechendes, mithin eine Unmöglichkeit.*

*Antwort.* Ja, wenn jemand behaupten wollte, Nichts wäre die Materie, woraus alles geſchaffen worden, oder Nichts wäre die Urſache, welche alles geſchaffen hätte, ſo würde er das Nichts zu Etwas machen, und einen Widerſpruch begehen, ſo fern er nämlich glaubte, ein Nichts hätte die Materie, die ein Nichts war, erbauet; aber wer vor der Wirklichkeit der Dinge nichts Wirkliches ſetzt, und dieſen Zuſtand des Nichtſeyns als die Grenze und den Punkt denkt, von welchem die Wirklichkeit den Anfang genommen, der widerſpricht ſich nicht, ſeine Gedanken ſtimmen genau miteinander überein. Er denket ſich nicht, daſs Nichts als ein Etwas, als eine Materiam ex qua, oder als eine Cauſam efficientem, ſondern vielmehr im Gegentheil, wie es iſt, als Nichts, als einen Mangel der Wirklichkeit, als einen terminum a quo, und dazu iſt man eben ſo gut berechtigt, als wenn man ſich vor einer Reihe Zahlen, und vor dem Eins, womit die Reihe anfängt, eine Ziffer oder Null denket.

3) *Wir haben keine Erfahrung eines Werdens aus Nichts.*

*Antwort.* Die haben wir freylich nicht; aber dieſer Mangel berechtiget uns doch nicht, die Möglichkeit eines Werdens aus Nichts auf Seiten der Allmacht zu läugnen. Wenn

alſo ein Weſen exiſtirt, das den Grund aller Wirklichkeit in ſich hält, ſo kann durch deſſen Verſtand, Willen und Macht eben ſo gut Etwas wirklich werden, was vorhin nicht wirklich war, als ein Menſch, der vorhin keine Zahl gedacht hatte, bey Eins angefangen hat zu zählen. Es muſs aber ein ſelbſtſtändiges Weſen ſeyn, und daſſelbe muſs den Grund der Wirklichkeit alles Entſtandenen urſprünglich in ſich haben, demnach muſs dieſes Weſen auch ein Vermögen beſitzen, die Welt, wo ſie anders entſtanden iſt, zur Wirklichkeit zu bringen, da ſie vorher nicht war. Es iſt aber ganz klar, daſs die Welt entſtanden iſt, weil ihre Wirklichkeit in einer Reihe und Zahl von Begebenheiten beſtehet, die nicht unendlich ſeyn kann, und mithin einen Anfang haben muſs, und weil ſie den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in ſich ſelbſt enthält. Doch darüber noch etwas insbeſondere.

§. 176.

## Iſt eine ewige abhängige Schöpfung denkbar oder nicht?

Viele vertheidigen den Satz: die Welt ſey mit Gott von Ewigkeit da, jedoch von ihm abhängig, und bedienten ſich des nachſtehenden Beweiſes:

„Da Gott ewig iſt, ſo muſs es ihm auch möglich geweſen ſeyn, von Ewigkeit eine Welt zu ſchaffen, und er hat dazu das Vermögen und den Willen von Ewigkeit gehabt; denn in der Zeit kann er weder Vermögen noch Willen bekommen, weil er unveränderlich iſt. Es iſt alſo von Gott nicht zu gedenken, daſs er die Schöpfung in einer Zeit angefangen, und vorher nichts gethan habe.”

Der ganze Beweis iſt betrügeriſch, und läuft auf leere Töne hinaus. — Was heiſst denn das: *von Ewigkeit ſchaffen?* Was denkt man ſich dabey? Iſt *ſchaffen* ſo viel, als zur Wirklichkeit bringen, was vorher nicht wirklich war, ſo hebet das die Ewigkeit des Geſchaffenen auf, und ſetzet einen Anfang der Wirklichkeit deſſelben. Und was heiſst das: *von Ewigkeit ſeyn?* Etwas iſt ewig, worin keine Folge, kein Wechſel Statt findet, aber eine Zeit des Wirklichen, die ſich von Ewigkeit angefangen, und wo Wechſel iſt, widerſpricht ſich, hebet ſich auf, kann nicht ewig ſeyn. —

Wenn alſo auch gleich der ewige unwandelbare Gott ein ewiges Vermögen und einen ewigen Vorſatz hatte, eine Welt zu ſchaffen, ſo wird doch durch die Vollführung ſeines Willens die Ewigkeit und Unwandelbarkeit nicht auf das Geſchöpf übertragen, er ſchafft doch allemal Dinge, die nicht ewig waren, und veränderlich ſind. Die Zeit gehet mit der Schöpfung an, und beſtehet in einer Folge von wirklichen Veränderungen endlicher Dinge. Vorher und auſser dieſen iſt keine Zeit; und wenn man in Gottes Dauer vor der Schöpfung auch eine Folge von Jahren und Jahrhunderten annehmen wollte, ſo würde man auf ſolche Art niemals eine wahre Ewigkeit des ſelbſtſtändigen Weſens gedenken. Man kann alſo nicht fragen: Was hat Gott vor der Schöpfung gethan? Warum iſt die Welt nicht um Jahrtauſende eher geſchaffen worden? Die Fragen haben keinen Sinn; denn bey Gott iſt keine Zeit. Das Daſeyn oder die Ewigkeit Gottes müſſen wir uns ja nicht als eine lange Dauer ausgedehnt, ſondern vielmehr als alles auf einmal begreifend vorſtellen, da an demſelben nichts Veränderliches vorgehen kann. In Gott iſt alſo kein *Vor* und *Nach;* alles iſt ihm auf einmal gegenwärtig, und die Ausübung ſeiner Kraft iſt nur *eine* Wirkung.

§. 177.

## Gott ſchuf die Welt aus freyem Willen.

1) Gott iſt abſolute Freyheit, alſo abſolut unabhängig. Sein Wille demnach, der dem Ich und Nicht-Ich Realität und Daſeyn geboth, iſt freyer Wille; Gott ſchuf demnach die Welt aus freyem Willen.

2) Hätte Gott die Welt nicht aus freyem Willen erſchaffen, ſo hätte er ſie aus innerer unbedingter Nothwendigkeit ſeiner Natur und ſeines Weſens erſchaffen müſſen, und wäre das, ſo würde die Welt mit Gottes Weſen eine unzertrennliche Verknüpfung haben, und, ſo zu reden, eine Perſon mit ihm ausmachen; ſo würde alles, was in der Welt iſt und geſchieht, in Gott ſelbſt ſeyn und geſchehen; mit einem Worte: Die Welt wäre ſein Körper, und er die Seele der Welt. Das kann aber nicht ſeyn. Die Welt iſt veränderlich, demnach würde auch Gott durch die Welt veränderlich werden, weil ſie ein weſentlicher Theil von ihm wäre. Die Welt, und alles, was in ihr iſt, hat Schranken, folglich würde auch Gottes Weſen ſofern eingeſchränkt und endlich ſeyn. Die Dauer der Welt beſtehet in einer Zeit, und ſie kann nicht von Ewigkeit da ſeyn, es würde alſo auch Gott der Zeit unterworfen, und in ſofern nicht ewig ſeyn. Die Welt iſt als materielle Natur körperlich; demnach würde ſich auch Gott in dieſem Körper bewuſst ſeyn, d. i. ſinnlich fühlen und vom Körper abhängen, folglich nicht das allervollkommenſte Leben, und die allervollkommenſte Glückſeligkeit beſitzen. Die Welt enthält lebendige Weſen, die wegen ihrer Schranken bloſs einer ſinnlichen Luſt fähig ſind, welche dazu noch durch Schmerz und Unluſt geſtört wird.

Diesemnach würde Gott, wenn er in den Lebendigen dieser Welt lebte, sich durch ihre Schöpfung unvollkommener und unglückseliger gemacht haben. Dieses alles widerspricht den göttlichen Eigenschaften, also widerspricht es auch seinem Wesen und seinen Eigenschaften, dass er die Welt aus innerer unbedingter Nothwendigkeit seiner eigenen Natur hervorgebracht hätte. Gott hat also auch die Welt *nicht um seinetwillen erschaffen*, welches noch insbesondere daraus erhellet, dass Gott nothwendig, die Welt aber zufällig ist, und man nicht behaupten kann, das Zufällige sey des Nothwendigen wegen da.

## §. 178.

## Einwurf, und Beantwortung desselben.

Wenn aber Gott, wendet man ein, das Vermögen und den Willen von Ewigkeit hatte, eine Welt zu schaffen, so konnte er auch nicht, sie nicht erschaffen wollen; er musste sie also erschaffen, folglich schuf er sie nicht aus Freyheit.

*Antwort*. Eben das ist die vollkommenste Freyheit Gottes, dass kein Grund in ihm oder ausser ihm ihn abhalten *konnte*, das Vollkommenste zu wirken. Wenn wir in unseren Entschlüssen schwanken, und zuvor erwägen und wählen müssen, so rühret dieses bloss von unserer begränzten Einsicht her. Sähen wir das Beste mit einem Blick, so würden wir es auch nothwendig ohne Bedenken wählen, und gewiss desto vollkommenere Wesen seyn. Indessen ist die Nothwendigkeit der Wirkung Gottes keineswegs eine absolute physische oder blinde Nothwendigkeit, sie ist moralisch.

## §. 179.

## Die Welt ist auch nicht um ihrer selbst, sondern um eines Andern willen hervorgebracht, und zwar der Lebendigen willen.

Da die Welt wirklich ist, so folgt, daſs sie um eines Andern willen, und nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht, und auf diese Weise bestimmt sey; denn sofern die Welt wirklich ist, so ist alles in ihr bestimmt, sie hat bestimmte Materie, Figur, Gröſse, Eintheilung, Zusammenfügung, Kraft und Regel der Veränderungen; und weil sie eine Verknüpfung hat, und alle Theile und Bestimmungen zusammengenommen eine Welt ausmachen; so muſs auch *Eins* seyn, welches den Grund aller Bestimmungen in sich hält, oder worin alle Beschaffenheiten übereinstimmen. In so fern aber das Leblose keine innere Vollkommenheit zuläſst, so ist auch das *Eine*, womit alles in der leblosen Welt übereinstimmen kann, nicht in ihr selbst, sondern auſser ihr, in einem andern zu suchen. Wenn ein Ding von einem andern hervorgebracht ist, und doch dasjenige, wornach alles in ihm bestimmt worden, auſser ihm ist; so sagt man, daſs es um eines Andern willen hervorgebracht sey. Es ist also offenbar, daſs die leblose körperliche Welt nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines Andern willen hervorgebracht seyn müsse. Wenn aber etwas auſser der leblosen Welt seyn muſs, um deſswillen sie hervorgebracht, und alles in ihr auf gewisse Weise bestimmt worden, so können wir dasselbe nirgends anders suchen, als im Reiche der Lebendigen; denn dem Leblosen ist ja nichts, als das Lebendige entgegenzusetzen. Diese sind es demnach, welche den Grund aller Bestimmungen oder Beschaffenheiten der Welt in sich halten müssen.

## §. 180.

## Warum ist aber die Welt der Lebendigen wegen hervorgebracht worden? Was für einen Endzweck hatte der Schöpfer dabey?

Auf diese Frage gaben uns die Philosophen verschiedene Antworten, die sich aber alle auf zwey zurückführen lassen, nämlich:

*a*) Gott hat die Welt darum für die Lebendigen hervorgebracht, damit er bey diesen seine Ehre verherrliche, indem die Lebendigen seine durch die Schöpfung geoffenbarten Eigenschaften erkennen und nachahmen.

*b*) Gott hat die Welt für die Lebendigen darum geschaffen, damit sie glückselig in derselben werden.

## §. 181.

## Beurtheilung dieser seyn sollenden Endzwecke der Schöpfung.

Die Behauptung, *Gott habe die Welt deßwegen ins Daseyn versetzt, damit seine Ehre durch die Offenbarung seiner Eigenschaften bey den Lebendigen verherrlichet werde*, ist in gewisser Hinsicht ganz falsch; nämlich in dieser: *Wenn man bey Gott eine Neigung, gepriesen zu werden, sich denket.* Unter dieser Voraussetzung kann man, ohne des *Anthropomorphismus* (menschlicher Bestimmungen Uebertragung an Gott) sich schuldig zu machen, keineswegs behaupten, der Endzweck der Schöpfung sey die Ehre Gottes; denn

1) da würde Gott mehr um seinetwillen, d. i. wie ein Künstler, um sich zu zeigen, oder sein Bedürfniss zu befriedigen, als um der Lebendigen willen gehandelt haben.

2) Gott kann seine Ehre bey der Welt, bey

den Lebendigen nicht suchen; denn seine Vollkommenheit, Seligkeit, also Ehre, ist von der Welt und den Lebendigen unabhängig.

3) Hätte Gott die Welt darum zur Wirklichkeit gebracht, damit seine Ehre von Seiten der Geschöpfe verherrlichet werde; so hätte er ziemlich eigennützig, also nicht rein moralisch gehandelt, und das kann doch keine Vernunft von Gott behaupten.

4) Sollte sich Gott durch die Schöpfung haben verherrlichen wollen, so hätte er einen Endzweck beabsichtiget, der nicht bey allen Lebendigen erreicht werden kann; denn, die Thiere erkennen die göttlichen Eigenschaften gar nicht, und viele Menschen entweder gar nicht, oder äusserst unvollkommen; und kann wohl Gott einen Endzweck wollen, zu dessen Erreichung nicht alles zusammenstimmt? Die Verherrlichung der Ehre Gottes ist also nicht — in diesem Sinne — der Endzweck der Schöpfung — Finis Creationis ultimus, das extremum, wohl aber eine natürliche Folge der Schöpfung.

„*Aber das Wohlseyn, die Glückseligkeit, lebendiger Wesen, ist es doch?*"

Auch nicht, antworten wir, auch nicht Glückseligkeit lebender Wesen ist der Endzweck der Schöpfung; denn

1) kann man nicht sagen, dass die Thiere, die kein verständiges Leben haben, mithin nicht Selbstzwecke, sondern nur Sache, bloss Mittel sind, zur Glückseligkeit geschaffen seyen; indem man nicht die blossen Gefühle sinnlicher Lust, deren sie nur allein fähig sind, mit dem Namen *Glückseligkeit* belegen kann; denn diese ist ein Zustand durch Vernunft modificirter Triebe eines lebendigen Wesens, und die Thiere sind vernunftlos.

2) Man kann auch nicht sagen, Glückseligkeit

ſey der Endzweck bey vernünftigen Weſen; denn wäre bey einem Weſen, das Vernunft und Willen hat, ſeine *Erhaltung*, ſein *Wohlergehen*, mit einem Worte, ſeine *Glückſeligkeit* der Endzweck, ſo müſste die Vernunft das ſicherſte Mittel zur Erreichung deſſelben ſeyn; nun aber iſt die Vernunft gerade ein ſolches Mittel nicht; weit ſicherer führet zur Erhaltung und Wohlergehen der *Inſtinkt*, indeſs die Vernunft nur bedingungsweiſe am Wohlergehen und an der Erhaltung arbeitet, und Güter erkennet, denen ſie Wohlergehen und Erhaltung oft ganz aufopfert.

3) Endzweck heiſst derjenige Zweck, der keinem höhern untergeordnet iſt. Dieſs gilt nun von der Glückſeligkeit nicht; ſie iſt der Vernunft ſubordinirt; denn ſie iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs die Vernunft meine Triebe regulirt.

*Glückſeligkeit* iſt wohl Zweck der Schöpfung, aber nicht Endzweck. Vernünftige Weſen müſſen ſich der *Glückſeligkeit würdig machen;* in ſo fern iſt ſie ihr *Zweck;* ſie machen ſich aber derſelben würdig durch *Sittlichkeit;* nämlich durch Uebereinſtimmung des Willens mit dem höchſten Gute, und hierin beſtehet der *Endzweck der Schöpfung*, wie wir jetzt insbeſondere erweiſen wollen.

## §. 182.

## Der Endzweck oder letzte Zweck der Weltſchöpfung iſt die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen.

Weisheit *theoretiſch* betrachtet, iſt die Erkenntniſs des höchſten Gutes, und *praktiſch*, die Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gute; d. h. der Wille muſs die Richtung haben, daſs er

nie auf was Anderes gehe, nie was Anderes zu seinem Gegenstande mache, als was absoluten, inneren Werth hat, was in genauester Uebereinstimmung mit dem Vernunftgebothe steht, was jedes Vernunftwesen ohne Ausnahme wollen oder nicht wollen könnte. Hieraus folget nun, daſs man einer höchsten, selbstständigen Weisheit, wie Gott, nicht einen Zweck beylegen kann, der bloſs auf *Gütigkeit* gegründet wäre, wie ein solcher die *Glückseligkeit* seyn würde; denn die Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als Wirkung der Gütigkeit Gottes, kann man nur unter der einschränkenden Bedingung, der Uebereinstimmung mit der *Heiligkeit* des göttlichen Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute, angemessen denken. *Glückseligkeit* der vernünftigen Wesen also ist *untergeordneter Zweck*, nämlich *untergeordnet* dem höhern, daſs das vernünftige Wesen nach dem höchsten Gute streben, d. i. seinen Willen in Uebereinstimmung mit der Heiligkeit des göttlichen Willens setzen soll. Diesen göttlichen Willen kündigt uns die Vernunft durch das Geboth an: „Handle so, daſs die Maxime deines Handelns ein Gesetz in einem moralischen Reiche seyn könne.“ Ein solches Handeln nennet man *Sittlichkeit*, *Moralität*. Also ist die Beförderung der *Sittlichkeit* der vernünftigen Wesen der letzte Zweck der Schöpfung. Oder auch so: Man kann nicht sagen, der letzte Zweck Gottes in der Schöpfung sey die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen; denn *Weisheit*, im praktischen Verstande, heiſst die Fertigkeit, seinen Willen dem höchsten Gute anzumessen. Nun ist selbst bey einem eingeschränkt weisen Wesen, das dem praktischen Gesetze gemäſs handeln will, die Erreichung der Glückseligkeit nur untergeordneter Zweck seiner Handlung, der höhere letzte Zweck muſs Sittlichkeit seyn; folglich ist von dem *Allweisen*, dessen Wille heilig, und daher stets dem höchsten Gute

angemessen ist, gewiss nur Sittlichkeit der letzte Zweck seiner Handlung, der Schöpfung nämlich. — — Dieser Satz, dass der letzte Zweck der Schöpfung die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen sey, lässt sich folgendermassen ausdrücken: Der letzte Zweck der Schöpfung ist die *Ehre Gottes;* denn in der That kann uns nichts so sehr zur Achtung und Ehrfurcht gegen jenes unbegreifliche Wesen erheben, als der Gedanke: Dieses Wesen ist es, das durch seine weisen Einrichtungen es so veranstaltet hat, dass Glückseligkeit nur dem zu Theil wird, der seinen Willen zur höchsten *Moralität* emporschwingt. In diesem Verstande enthält offenbar der Satz, *Gott habe sich durch die Schöpfung verherrlichet*, nichts Anthropomorphistisches. Er hat seine Ehre *des Geschöpfs, nicht um seiner selbst willen* bekannt gemacht, dadurch, dass er höchste Moralität beabsichtet, sie zum Endzwecke der Schöpfung gemacht, und alles so eingerichtet hat, dass nach dem Masse hienieden erworbener Sittlichkeit, deren gänzlich entblösst kein Vernunftwesen seyn kann, jenseits des Grabes Glückseligkeit ausgetheilt wird.

Hieraus erhellet demnach, dass wir Glückseligkeit auch als *Zweck*, aber nicht als *Endzweck* der Weltschöpfung, — denn hier wird sie nicht ganz erreicht, — sondern als einen dem höheren Zwecke — *Sittlichkeit* — *untergeordneten Zweck* betrachten, der nach vollendetem irdischen Leben erst realisirt wird. Denn was die Glückseligkeit auf dieser Welt, das Wohlergehen, anbelangt, so siehet es wirklich sehr misslich um sie aus; sie ist ein Etwas, das nie in seiner Vollkommenheit erscheint, das keinen absoluten, sondern nur relativen Werth hat, das von Umständen abhängt, das auch oft dem Bösen und Lasterhaften zu Theil wird, den wirklich sittlich guten Menschen nur zu oft flieht. Eine Betrachtung, die deutlich

zeigt, daſs eine ſo geartete Glückſeligkeit unmöglich der Endzweck der Schöpfung ſeyn könne.

## §. 185.
## Noch ein erklärender Beytrag zum Geſagten.

Die ſinnliche Natur des Menſchen will *Glückſeligkeit*, die vernünftige *Sittlichkeit* oder Tugend. Man frage die Vernunft, was hier zu thun ſey? Sie antwortet: „Strebe nach Glückſeligkeit, ohne mich, die Vernunft, zu beleidigen. Ziehe mich immer eher zu Rathe, und habe ich dir die Braut zugeführt, dann freue dich derſelben; nur das genieſse, deſſen Genuſs ich vorher gebilliget habe, mit einem Worte: ſuche Glückſeligkeit unter meiner Aufſicht." Was heiſst das anders, als daſs Glückſeligkeit, als das *Geſetz der Sinnlichkeit*, der *Vernunft* ſubordinirt iſt, und daſs alſo Angemeſſenheit des Willens dem Vernunftgeſetze, Uebereinſtimmung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen, *Sittlichkeit*, *Moralität*, der Endzweck der Schöpfung ſey? — Die Forderung unſerer *Sinnlichkeit* ſoll befriediget werden, wir ſollen glückſelig ſeyn; aber wir können glückſelig nur dann ſeyn, wenn wir *ſittlich gut* ſind. Alſo gehet die *Sittlichkeit* über die *Glückſeligkeit*, das *Vernunftgeſetz* iſt über das *Glückſeligkeitsgeſetz* erhaben. Sittlichkeit jedoch und Glückſeligkeit halten hienieden nie gleichen Schritt, und dennoch müſſen beyde Geſetze erfüllet werden; denn ſie ſind Geſetze von Gott unſerer Menſchennatur gegeben; es bleibt alſo nichts übrig, als daſs jenſeits des Grabes Glückſeligkeit der Sittlichkeit im gehörigen Verhältniſſe zu Theil werde. Der *Endzweck der Schöpfung* kann alſo kein anderer ſeyn, als Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, von welcher dann die Folge *Glückſeligkeit* jenſeits des Grabes iſt. Man kann alſo immer ſagen:

„Werde glückſelig durch Vernunft oder Sittlichkeit, ohne damit zu behaupten, daſs *Glückſeligkeit der Endzweck* der Schöpfung iſt." Sie iſt eigentlich Folge der *Sittlichkeit*, der *Moralität*, ihr ſubordinirt, und kein ſubordinirter Zweck kann Endzweck heiſſen.

§. 184.

## Einwürfe gegen unſere Behauptung, daſs Glückſeligkeit vernünftiger Weſen nicht der Endzweck der Schöpfung ſey. — Beantwortung derſelben.

Unſerer Theorie vom Endzwecke der Schöpfung könnten vielleicht einige nicht unwichtige Einwürfe entgegen geſtellt werden. Wir müſſen ſie hören, und zu heben ſuchen.

1) *In der Welt iſt alles ſo eingerichtet, daſs es zur Beförderung der Glückſeligkeit vernünftiger Weſen als Mittel dient; es ſcheinet alſo, die Glückſeligkeit dieſer Weſen der Endzweck der Schöpfung zu ſeyn.*

*Antwort.* Wir läugnen den Oberſatz, und bewieſen kann er nie werden, alſo fällt auch die Folge hinweg. Die Erfahrung, auf welche man ſich hier allein berufen muſs, zeigt uns nur gar zu viele Dinge und Verknüpfungen derſelben in der Welt, die augenſcheinlich nicht zur Beförderung der Glückſeligkeit vernünftiger Weſen als Mittel dienen, die vielmehr das Gegentheil herbeyziehen; z[illegible]erwüſtende Naturveränderungen, blut[illegible]riege, böſe, laſterhafte, ungerechte M[illegible]en, liebloſe, harte Menſchen u. ſ. w.

2) *A[illegible] giebt doch ſo vieles, was unläugbar zur [illegible]lückſeligkeit vernünftiger Weſen beyträgt.*

*Antwort.* Wenn man auch zuläſst, daſs Dinge da ſind, die als Mittel zur Beförderung der

Glückseligkeit vernünftiger Wesen dienen, so folget daraus doch noch nicht, dass Glückseligkeit dieser Geschöpfe der Endzweck der Schöpfung sey; denn selbst diese Dinge verhindern und vertilgen oft die Glückseligkeit, und es giebt auch andere Dinge noch, von denen man gar nicht sagen kann, dass sie zur Glückseligkeit abzielen; z. B. Pest, Hungersnoth, Kriege, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Donnerwetter, Orkane, bosshafte Menschen, reissende Thiere. Aus dieser Welteinrichtung könnte man eben so gut beweisen, dass Unglückseligkeit der Endzweck der Schöpfung sey.

5) *Derjenige Zweck muss der letzte oder Endzweck der Schöpfung seyn, über welchem sich kein höherer mehr denken lässt; dem alle anderen Zwecke subordinirt sind. Nun ist Glückseligkeit vernünftiger Wesen ein solcher Zweck, also muss sie auch der Endzweck der Schöpfung seyn.*

*Antwort.* Wir lassen den Major zu, und läugnen den Minor; also fällt die Conclusion hinweg. Der Minor ist falsch; denn Glückseligkeit ist nur unter der Bedingung der Sittlichkeit, und erst nach dem Tode ganz erreichbar; also ein demselben subordinirter Zweck, mithin nicht Endzweck.

§. 185.

## Folgen aus dem Vorhergehenden.

I. Wenn *Sittlichkeit der Endzweck der Schöpfung* ist, so giebt es folgende ihm untergeordnete Zwecke in der Welt:

α) Die Existenz freyer, beschränkter Wesen, dass sie die Objektenwelt als Mittel zu ihren moralischen Zwecken zur Sittlichwerdung gebrauchen.

β) Kampf mit der Sinnenwelt, um sie zu besiegen.

γ) Genuss der beseligendsten Folgen nach erfochtenem Siege, Glückseligkeit.

II. Die Welt, und alles, was darin ist, sind nur *Mittel* zu den moralischen Zwecken der vernünftigen Wesen.

III. Der *Mensch allein* ist nicht blosses Mittel, er trägt den Zweck der Schöpfung in sich selbst, er ist *Selbstzweck* und *Endzweck* der Schöpfung seiner Welt.

§. 186.

## Die möglich beste Welt.

Gott ist Schöpfer der Welt, und zwar Schöpfer der *möglich besten Welt;* das will sagen: Gott schuf unter allen möglichen Welten die vollkommenste.

1) Die vollkommenste Welt ist jene, die mit den moralischen Zwecken der Schöpfung auf das genaueste einstimmt. Nun stimmet aber gerade diese Welt mit den moralischen Zwecken der Schöpfung aufs genaueste überein; sie ist daher die vollkommenste, die möglich beste Welt. Die Welt stimmet mit den moralischen Zwecken der Schöpfung aufs genaueste überein, diess erhellet aus folgenden Sätzen:

a) Gott *kennet* als *absolute Intelligenz alle Mittel*, die zur Erreichung des Zweckes der Schöpfung die tauglichsten sind;

b) Gott will als *Heiligster* die tauglichsten Mittel zu diesem Zwecke;

c) Gott kann als *allmächtiges Wesen* die tauglichsten Mittel zu seinem Zwecke bestimmen; und

d) Gott bestimmet oder wählet als *höchst moralische Weisheit* wirklich die taug-

lichſten Mittel zum Zwecke der Schöpfung.

Die Welt iſt alſo die vollkommenſte, die möglich beſte Welt. — Oder

2) Nehmen wir an, daſs das Weſen, welches die Welt hervorgebracht, das vollkommenſte Weſen ſey, ſo können wir nicht annehmen, daſs dieſe Welt in Hinſicht auf die moraliſchen Zwecke in derſelben noch beſſer und vollkommener ſeyn könnte; denn wäre das möglich, ſo wäre kein zureichender Grund denkbar, warum der Schöpfer, der das vollkommenſte Weſen iſt, und alſo nur das Beſte wollen kann, nicht die mögliche beſſere und reſpektive die beſte gewählet hätte. Die beſſere zu wählen, muſste ihm ja vermöge ſeiner Allwiſſenheit und Allmacht möglich geweſen ſeyn. Er hätte alſo dieſe beſſere Welt nur nicht gewollt. Aber etwas Beſſeres wollen und es wirklich machen können, und ſolches dennoch nicht thun, ſondern etwas Schlechteres wählen, dieſs widerſpricht offenbar dem Begriff der höchſten Vollkommenheit. Gott als das vollkommenſte Weſen hat alſo auch unter allen möglichen die beſte, d. h. zu den Zwecken, welche er damit erreichen wollte, die angemeſſenſte gewählet, und zum Daſeyn gebracht. — Oder wie *Leibnitz* argumentirt:

3) Die höchſte Weisheit hat nächſt einer unendlichen Gütigkeit nichts anders, als das Beſte wählen können; denn gleichwie ein kleineres Uebel etwas Gutes iſt, ſo iſt auch ein geringeres Gute was Böſes, wenn es einem gröſseren Gute im Wege ſteht. Und es würde in den Thaten Gottes etwas zu tadeln ſeyn, wenn ein Mittel vorhanden wäre, es beſſer zu machen. Dieſe Welt hat alſo Gott unter allen möglichen als die beſte wäh-

len müssen; d. h. als eine solche, die des Uebels am wenigsten enthält; denn eine Welt ohne alles Uebel ist unmöglich, weil jede Welt als ein erschaffenes Ding endlich seyn muss. — Oder wie *Wolf* schliesst:

4) Wäre eine bessere Welt, als diese, möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, dass ihr Gott eine unvollkommenere vorgezogen hätte. Denn wo man das Vollkommenere dem Unvollkommeneren vorzieht, geschieht es aus Unwissenheit, weil sonst kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es geschähe, wofern es mit Wissen geschehen sollte. Da nun Gott alle mögliche Welten erkennen muss, so kann er die schlechtere der besseren nicht vorziehen; er hat also die beste gewählt und erschaffen.

§. 187.

## Einwürfe gegen die Behauptung, diese Welt sey die möglich beste, und Beantwortung derselben.

1) *Es war keine andere Welt möglich, als diese; man kann also von keiner besten Welt sprechen.*

*Antwort.* Wenn man von der Möglichkeit mehrerer Welten spricht, so versteht man darunter folgende zwey Fragen: *a*) Sind wohl andere Dinge noch möglich, als diejenigen, welche diese Welt ausmachen? und *b*) ist eine andere Ordnung und Verknüpfung unter den Dingen möglich? Gegen die Möglichkeit beyder Fälle läst sich nichts mit Grunde einwenden; denn Gott, als einem allmächtigen Wesen, musste es möglich gewesen seyn, ganz andere Dinge zum Daseyn zu bringen; denn er ist unbeschränkt und

eben so musste es ihm möglich gewesen seyn, eine andere Verbindung unter den Dingen zu treffen; denn er hängt nicht von den Dingen ab, er ist absolut unabhängig, absolut frey. Behaupten, dass eine andere Welt als diese, nicht möglich sey, ist ein zu stolzer und übermüthiger Gedanke, als dass er von der bescheidenen Vernunft gebilliget werden könnte. Wir, die wir nur die Oberfläche dieser sichtbaren Welt kaum kennen, wie wollen wir behaupten, eine andere Welt sey unmöglich? Wie können wir uns erdreisten, zu sagen, dass für Gott, für den Unendlichen, Nothwendigen, Allmächtigen, absolut Freyen Etwas unmöglich sey? Und endlich: Es lassen sich ja andere Verknüpfungen, andere Verhältnisse ohne Widerspruch denken. Möglich sind also wohl noch andere Welten gewesen, aus denen Gott die beste gewählet hat.

2) *Hat Gott nothwendig die beste Welt wählen müssen, so kann man nicht sagen, dass er ein absolut freyes Wesen sey.*

*Antwort.* Die Freyheit Gottes ist nicht die Freyheit des Menschen, die durch das Nicht-Ich beschränkt ist; man kann also Gottes Freyheit nicht menschlich beurtheilen. Gott ist das freyeste, absolut freye Wesen, heisst: er ist von keinem Wesen ausser sich abhängig. Seine Selbstthätigkeit ist die reinste, reallste. Sie wird also nicht eingeschränkt. Gott muss mithin das Beste wollen. Und hierinn bestehet seine höchste Freyheit; weil nichts Unvollkommenes Einfluss auf seinen Willen hat.

3) *Aber was ist denn das für eine beste Welt, in der so viele, so gar viele Unvollkommenheiten, so viel Böses, so viele Uebel Statt finden?* Da versinken volkreiche Städte, und Tausende von Menschen werden unter ihrem

Schutte begraben. Dort raffen ansteckende Seuchen Menschen und Thiere hinweg, und hier verbittern langsam schleichende Krankheiten die Tage der Lebenden. Unmündigen Kindern entreisset der Tod ihre Eltern und Ernährer. Waisen und Wittwen jammern im Elende. Der Blitz leget Palläste in Asche und tödtet. Wolkenbrüche und ausgetretene Flüsse verwüsten die fruchtbarsten Gegenden. Vulkane verheeren ganze Striche Landes, und fürchterlich heulen Orkane. Das Schwert des Kriegers rauchet vom Blute seiner Schlachtopfer, und auf den erstarrten Leichen schreitet der Würgengel einher. Die Tugend leidet, wird gestürzt, und auf ihren Ruinen brüstet sich das Laster. Kaum wird das Kind gebohren, so hat es schon mit physischen Uebeln zu kämpfen, und eine Kette von Leiden ist das Leben der Erwachsenen.

*Antwort.* Man lasse sich ja nicht von solchen Einwürfen blenden, die man allerdings rührend darstellen kann. Es sind hier Uebel zusammengehäuft, die so beysammen keineswegs in der Natur erscheinen. Viele darunter sind blos Uebel, die da sind, weil der Mensch seine Freyheit misbraucht, an denen er selbst Schuld ist, die also auch auf seine Rechnung kommen, und mithin als zufällige Uebel betrachtet werden müssen. Die nothwendigen Uebel, ohne welche die endliche Welt nicht seyn kann, ereignen sich nicht so häufig und schrecklich, als man sie schildert. Die Weisheit des Schöpfers zerstreute sie, und wusste die Einrichtung dabey zu treffen, dass sie immer entweder Quelle oder Gelegenheitsursache von etwas Gutem werden. — — So wie der angeführte Einwurf nichts als Uebel in der Welt aufstellet, so könnten wir ihm, wenn wir wollten, wieder nichts als

Gutes entgegenſetzen. Im Einwurfe wird das Gute verſchwiegen, und nur das Böſe hervorgezogen. Kann man nicht auf dieſelbe Art auch nur des Guten erwähnen, und das Böſe mit Stillſchweigen übergehen? So wenig hieraus folgen würde, daſs nichts als Gutes in der Welt iſt, ſo wenig folget aus dem obigen Einwurfe, daſs es nichts als Uebles, wenigſtens mehr Uebles als Gutes in der Welt giebt. Uebel ſind allerdings in der Welt, aber es iſt gewiſs, daſs die Summe des Guten bey weitem die Summe des Böſen überwiege, und nur darauf kommt es bey einer *beſten endlichen Welt* an.

## C.

## *Gott als Erhalter und Regierer der Welt.*

### §. 188.

### Begriff der göttlichen Fürſehung.

Die Erhaltung der phyſiſchen und moraliſchen, der Objekten- und Geiſterwelt, und die Fürſorge für beyde Welten, nennen wir die *göttliche Fürſehung* (providentia divina) d. i. Gott iſt nicht bloſs Schöpfer der Welt, ſondern auch Erhalter und Regierer derſelben.

### §. 189.

### Beweis, daſs es eine göttliche Fürſehung gebe.

1) Wenn die Welt nicht von ſich ſelbſt geworden, und ewig ſeyn kann, ſo muſs ſich nothwendig ein höheres unſichtbares Weſen um die Erhaltung und Regierung derſelben inte-

ressiren. Dieses Wesen kann nun kein anderes seyn als Gott, als der Schöpfer der Welt; also giebt es eine göttliche Fürsehung. — Es muss sich ein höheres unsichtbares Wesen um die erschaffene Welt kümmern; weil man sonst zulassen müsste, dass alles in derselben durch einen blossen Zufall, durch ein blindes Ohngefähr geschähe und fortdaure. Nun aber ist ein blindes Ohngefähr, Zufall, ein leerer Begriff. Es muss sich also für die Erhaltung und Regierung der Welt ein höheres unsichtbares Wesen verwenden. Dieses kann kein anderes Wesen seyn, als Gott, weil die Welt das Werk Gottes allein ist.

2) Bey allem Wechsel der Erscheinungen in der Objektenwelt besteht immer die alte Ordnung der Dinge, und die Gesetze der Natur sind unveränderlich dieselben. Die physischen Kräfte wirken immer auf dieselbe Weise. Jedes Wesen bleibt in seiner Art und Gattung dasselbe. Alles in der Natur stimmt zusammen zur Erhaltung des Ganzen, selbst die scheinbaren Zerstörungen sind nur Anstalten zu neuen Erzeugungen, mit einem Worte: die ganze Welt und die Verhältnisse der Objekte in ihr setzen ihr Seyn nach bestimmten Gesetzen immer fort; es muss also auch der Grund ihres Seyns überhaupt, und ihres Seyns nach Gesetzen und Zwecken fortdauren, — d. h. Gottes schöpferischer Wille, der allein das *Daseyn* zu gebiethen hat, und allein die gesammten Naturkräfte zu ihren Zwecken zu *lenken* und zu *leiten* weiss, wird immer fortgesetzt. — Gott also, der die Welt schuf, setzt ihre Schöpfung fort, d. i. er erhält sie, und leitet alles, was in ihr ist, zu seinem Zwecke, — Gott ist allmächtiger und weisester Regierer der *physischen* Welt, und auch der *moralischen*, als welcher die phy-

ſiſche Welt untergeordnet iſt, von welcher ſie beſtimmt wird, und eben ſo, wie jene in Gottes Willen und Macht ihren letzten Grund hat. Erhält und regiert alſo Gott die *Objektenwelt*, ſo erhält und regiert er auch die Vernunftweſen, oder moraliſche Welt, d. i. er leitet die Schickſale, in welche jedes Individuum ſowohl als alle übrigen gerathen, zur Beförderung des moraliſchen Zwecks der Schöpfung, befördert das Gute nach ſeinen weiſen Rathſchlüſſen, und ſetzet Sittlichkeit und Glückſeligkeit in gleiches Verhältniſs.

3) Die Welt hat den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in ſich ſelbſt; ſie iſt das Werk Gottes. Ihre erſte Wirklichkeit hieng demnach unmittelbar von Gottes wirkſamer Macht ab. Sie iſt von ihm geſchaffen worden; dadurch aber, daſs ſie geſchaffen iſt, hat ſie kein anderes Weſen bekommen. Es kann demnach die Welt den Grund ihrer Fortdauer nicht in ſich ſelbſt haben. Der zweyte, dritte, vierte Augenblick ihrer Wirklichkeit iſt und bleibt eben ſowohl als der erſte auſser ihrem Weſen in der Macht des allein ſelbſtſtändigen Schöpfers gegründet, deſſen fortdaurende Wirkung ihre fortdaurende abhängige Wirklichkeit unterhalten muſste. Wollte alſo Gott, daſs eine Welt wirklich bleiben ſollte, ſo war auch in dieſem Willen der Vorſatz enthalten, daſs Gott die Welt erhalten, und nach ſeinen Abſichten regieren wollte.

4) Ohne Zweck iſt in der Welt nichts; was da iſt, hat ſeine Beſtimmung, ſeine Abſicht. Die Welt gleichet einem Schauplatze, wo tauſend Millionen Kräfte beſtändig in Wirkſamkeit ſind. Eins beſtimmt das andere, eins wird durch das andere eingeſchränkt; alles, was zur Erhaltung des Ganzen und aller ſeiner unzähligen Theile geſchehen muſs,

geschieht, und alles geschicht zur rechten Zeit. Das grosse Gleichgewicht erhält sich beständig, Zerstörungen und Bildungen wechseln stets mit einander ab, Geschlechter folgen auf einander, die Natur ist unaufhörlich freygebig, und wird doch nie erschöpft; die scheinbarsten Disharmonien lösen sich in die wichtigsten Vortheile auf, und es soll bey allen dem keine Vorsehung geben?

## §. 190.

## Die Art und Weise, wie Gott die Welt erhält und regieret.

Wie Gott die Fortdauer der Dinge in der Welt bewerkstellige, und in die menschlichen Handlungen einfliesse, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht bey allen Philosophen einerley ist. Man hat vorzüglich zwey Erklärungsarten hierüber.

1) Man sagt: Alles, was in der Welt geschehen ist, geschieht und geschehen wird, ist nur eine natürliche Entwickelung dessen, zu was Gott die Gründe, Gesetze und Anlagen gleich bey dem ursprünglichen Schöpfungsakte in die Welt gelegt hat. Gott hat der Welt Gesetze gegeben, die nun ohne seinen weitern Einfluss fortwirken, und hat die Ordnung einmal für allemal festgesetzt, nach der alles erfolgen soll.

2) Sagt ein anderer Theil: Bey Allem, was in der Welt geschehen ist, geschieht und geschehen wird, ist Gott beständig dazwischen wirkend, folglich die Regierung und Erhaltung der Welt eine fortwährende Anwendung und Wirkung der schöpferischen Kraft Gottes.

§. 191.

## Unſtatthaftigkeit der erſten Behauptung.

Wir können unmöglich der erſten Behauptung beytreten; denn

1) hebet ſie alle Fürſehung auf, indem ſie Gott die Erhaltung und Regierung der Welt abſpricht; Gott iſt nur Schöpfer allein, und nichts weiter; er iſt der Verfertiger eines Werkes, um das er ſich nicht ferner kümmert, das er ſeinem Schickſale überläſst, und das iſt im Grunde ſo viel, als keine Fürſehung. Man denket ſich: ein Werkmeiſter kann ja wohl eine Maſchine machen, die hernach von ſich ſelbſt richtig nach ſeiner Abſicht geht, ob er gleich weiter keine Hand daran ſetzet, und ſo wie derjenige für einen ſehr unvollkommenen Künſtler gehalten würde, der ſein gemachtes Werk immerdar herumdrehen und fortſtoſsen müſste, ſo meinen Manche, wäre man auch von der Vollkommenheit des göttlichen Werkes der Schöpfung dieſes ſchuldig zu ſagen, daſs die Welt nun für ſich beſtehe, und ohne Gottes fortdaurenden Einfluſs dennoch alle ſeine Abſichten erfülle. Allein alles dieſes iſt hier am unrechten Orte angewandt. Der Menſch thuet gar nichts zum Beſtehen einer Maſchine; beydes, Materie und Kraft, iſt ſchon vor ſeiner Kunſt da; er entlehnet ſie bloſs aus der Natur, und trägt weiter nichts dazu bey, als daſs er der Materie eine gewiſſe Figur, Eintheilung und Zuſammenfügung giebt, damit die natürliche Kraft die verlangte Wirkung darin hervorbringen möge. Er macht es auch nicht, daſs die Materie hernach bleibt, oder daſs ſie ihre innere Kraft und Feſtigkeit behält. Er kann alſo wohl davon gehen: das, was ohne ſein Zuthun da geweſen iſt,

kann auch ohne ihn beſtehen. Aber daraus folget nicht, daſs es auch ohne ein höheres Weſen ſey und beſtehe, und keines Erhalters brauche. Der Gärtner pflanzet den Baum, ſäet den Saamen, und begieſset ihn etwa: das iſt alles, was er thut. Aber darf er ſich und ſeiner Handlung das nachmalige Wachſen des Baumes und Saamens zuſchreiben, da er doch nur Gelegenheit gegeben, daſs die Natur ſo wirken kann?

2) Hat Gott gleich bey dem Schöpfungsakte die Geſetze, nach denen alles in der Welt erfolgen ſoll, in dieſelbe gelegt, — wie er es denn auch wirklich gethan hat, — er kümmert ſich aber um die Welt nicht weiter, wie dieſe erſte Erklärungsart der Fürſehung will; ſo iſt ein unläugbarer Widerſpruch zugegen. Gott hat der Welt Geſetze, Kräfte gegeben; ſie ſind alſo das Werk ſeines allmächtigen Willens, ſie müſſen alſo auch durch ſeinen Willen fortdauren, durch ſeinen Willen erhalten, und zwar in der einmal beſtimmten Wirkſamkeit, nach dem einmal beſtimmten Zwecke hinwirkend erhalten werden; und da kann man doch wohl nicht ſagen, Gott kümmere ſich um die Welt nicht; er hält ja ihre Geſetze aufrecht, und alſo auch die Folgen davon, er regieret die Welt; nun wird aber dieſes doch geläugnet, alſo iſt der Widerſpruch in der angeführten Meinung offenbar.

3) Sagt man, Gott intereſſire ſich nunmehr nicht um die Welt, ſo würdiget man ihn zu einem bloſsen, unthätigen Zuſchauer des Weltganzen herab, was ſich doch nicht rechtfertigen läſst.

Dieſer Gründe wegen verlaſſen wir das angeführte Philoſophem, und erklären uns für das andere, das folgende einleuchtende Gründe für ſich hat:

## §. 192.

## Gründe für die andere Behauptung, die Fürfehung Gottes betreffend.

1) Unter Wefen von endlichen Kräften, unter Wefen ohne Vernunft und Freyheit, und unter Wefen, welche Vernunft und Freyheit befitzen, läfst fich ohne immerwährende Mitwirkung Gottes keine gleichförmige ununterbrochene Zufammenftimmung ihres Verhaltens zu einem Endzwecke denken; denn es find heterogene Kräfte, die einer allmächtigen und allweifen Urkraft bedürfen, die fie in harmonifche Wirkfamkeit bringt und darin erhält.

2) Wirket Gott beftändig in die Welt ein, wachet er über jeden einzelnen Vorfall, fo ift er mitten unter uns, er ift unfer Vater und Wohlthäter, und wir haben einen wichtigen Grund mehr, ihm Ehrfurcht und Liebe zu erweifen, einen Grund mehr, unfer Vertrauen auf ihn zu fetzen; wir finden dann Troft im Leiden, und find um ein mächtiges Hilfsmittel zur Tugendübung reicher.

## §. 193.

## Vielleicht aber gehet die göttliche Fürfehung nur auf das Ganze und Grofse, auf Gefchlechter und Arten, und forget nicht für jedes einzelne Gefchöpf? Vielleicht giebt es nur eine allgemeine Fürfehung?

Es giebt viele, welche diefe Meinung vertheidigten und noch vertheidigen, viele, die nur *eine allgemeine Fürfehung* zugeftehen; allein fie find im Irrthume.

1) Giebt es nicht eine befondere Fürfehung,

d. h. kümmert ſich nicht Gott um jegliches Individuum, ſo muſs es ihm vielleicht zu mühſam ſeyn, auf jedes einzelne Geſchöpf hinzuſehen, oder er hat von den einzelnen Geſchöpfen keine Wiſſenſchaft, oder die einzelnen Geſchöpfe ſind ſeiner unwürdig, oder er iſt mit dem Ganzen zu ſehr beſchäftigt, als daſs er ins Detail gehen könnte. Nichts von allem dem kann man behaupten; für Gott kann nichts zu mühſam, zu beſchwerlich ſeyn; denn ſeine Kräfte ſind unendlich, können nicht ermüden. Von jedem einzelnen Geſchöpfe muſs er Wiſſenſchaft haben; denn er iſt allwiſſend. — Kein Geſchöpf iſt ſeiner unwürdig; denn jedes iſt ſein Werk, ſein realiſirter Gedanke, ſein realiſirter Wille. Das Ganze kann ihn nie zu ſehr beſchäftigen; denn er iſt Macht ohne Schranken. Gott ſorget alſo für jedes Individuum. Es giebt demnach eine *beſondere Fürſehung.*

2) Das Uebel, welches von der Welt unzertrennlich iſt, und hie und da Unordnungen anrichtet, nimmt dennoch nicht ſo überhand, daſs die Ordnung nicht immer wieder hergeſtellet würde. Eine Thatſache, die eine Fürſehung vorausſetzt, die ſowohl das Ganze als das Einzelne, das Groſse und Kleine vor Augen hat.

3) Der Menſch arbeitet an ſeinem Glücke, aber wenn er es ſich allein ſchaffen ſollte, wie übel würde er daran ſeyn! Wenn nicht ſeine Anſchläge ihm oft ſo glücklich vereitelt würden, wenn nicht oft die Mittel, die die nöthigſten waren, an welche er aber nicht dachte, oder die nicht in ſeiner Gewalt ſtanden, unvermuthet ſich vor ihm fänden, wenn nicht ſo viele Gefahren, die dem menſchlichen Leben drohen, die der Menſch zu wenig ſiehet, um durch Klugheit ihnen aus-

weichen zu können, ohne ſein Zuthun von ihm abgewendet würden, wie ſchlecht würde der Menſch ſein eigenes Glück befördern! Alles dieſs kann man nicht läugnen, alſo auch nicht eine beſondere Fürſehung, die es ſich vorbehalten hat, über die Schickſale des Menſchen zu wachen.

4) Unwiſſend, oft wider ſeinen Willen, wirket der Menſch Gutes, bewirket die wichtigſten, heilſamſten Veränderungen. Dieſes läſst ſich ohne eine beſondere Fürſehung nicht erklären.

5) Für eine beſondere Fürſehung ſpricht auch noch der beſondere Umſtand, daſs ſehr oft durch einzelne Individuen die wichtigſten Veränderungen in der Welt hervorgebracht werden.

## §. 194.

## Warnung vor einem falſchen Begriffe von der beſondern Fürſehung Gottes.

Wider die Gründe einer reinen Erkenntniſs Gottes und moraliſche Freyheit der Venunftweſen wäre es, wenn wir uns einbilden wollten, daſs Gott bey der beſondern Fürſehung auf das Individuum anders als in Beziehung auf die gröſste Vollkommenheit des Ganzen Bedacht nehme, oder daſs er mit zweckloſer Uebergehung der natürlichen Mittelurſachen und wider die zur Gründung und Erhaltung des Ganzen beſtimmten Geſetze unmittelbar wirke. So was von Gott verlangen, heiſst ihn verſuchen. Wir können nur ſo viel mit Beſtand der Vernunft ſagen, daſs Gott durch ſeine beſondere Fürſehung die Geſetze der Körperwelt zum Beſten der Geiſterwelt nach den Erforderniſſen, die er bey jedem Weſen vorausgeſehen hat, und immer ſieht, nach der dabey bedachten Vollkommenheit des Ganzen anordne und beſtimme.

§. 195.

## Beantwortung der Einwürfe gegen die Lehre von der besondern Fürsehung Gottes.

Es mangelt nicht an Einwürfen, die man gegen die vorgetragene Theorie von der besondern Fürsehung Gottes in der Republick der Philosophen zu machen pflegt. Man wendet ein:

1) *Es ist für Gott niedrig und unanständig, sich um jedes einzelne Geschöpf zu bekümmern, auf die Veränderungen jeder Ameise, jedes Wurmes, jeder Mücke, jedes Mooses, und jedes Thautropfen zu merken.*

*Antwort.* Wäre das, so müsste es auch für Gott unanständig gewesen seyn, die Ameise, den Wurm, die Mücke, das Moos und den Thau zu erschaffen; nun das war es nicht, also kann es auch nicht niedrig und unanständig für Gott seyn, auf alle diese Dinge zu merken, für sie Sorge zu tragen, und zum grossen Schöpfungszwecke hinzuleiten. Ueberdiess trägt jedes Erschaffene das Seinige zum Plane der Welt bey; es ist demnach auch jedes Erschaffene in Ansehung des Ganzen ein nothwendiger Theil desselben, und hat also seinen Werth.

2) *Wozu sind jene weisen Gesetze da, nach welchen die Dinge in der Welt wirken, wenn Gott in Hinsicht auf jedes Einzelne bey dem Werden eines jeden Menschen und seinen Schicksalen noch immer mit interessirt, noch immer geschäftig seyn soll?*

*Antwort.* Weil Gott die Welt nach allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen regieret, deswegen können die einzelnen Geschöpfe von seiner Fürsehung nicht ausgeschlossen werden; denn auch nach der allgemeinen

Anordnung und Einrichtung der Welt hat Gott, der Allwiſſende und Allgegenwärtige, die Geſchöpfe aus ſeinem Verſtande und ſeiner Allgegenwart nicht entfernen können. Jedes Individuum ſtehet alſo vor ihm, iſt ſein, und in ſo fern Gott als das vollkommenſte Weſen gar nicht unthätig ſeyn kann, ſo iſt der Gedanke, daſs ſich die Fürſehung Gottes auf jedes einzelne Weſen erſtrecke, nicht nur höchſt vernünftig, ſondern hat auch Realität zum Grunde.

3) *Die Schickſale der Menſchen in Vergleichung mit dem ſittlichen Werth des Menſchen ſtreiten mit der göttlichen Fürſehung ſehr oft. Der Böſewicht iſt glücklich, der Gute und Redliche leidet. Der Fromme hebet ſeine Hände zu Gott empor und bleibt dennoch hilflos, dagegen es dem Laſterhaften an zeitlichen Gütern nicht mangelt u. ſ. w. Wo bleibt da noch der Gedanke von göttlicher Fürſehung in Hinſicht auf jedes Individuum?*

*Antwort.* Dieſs alles beweiſet nur ſo viel, daſs Gott ſeine Fürſehung nicht immer zeigt, wie wir es wünſchen, erwarten oder glauben, daſs er ſie zeigen ſollte.

4) *Aber ſollte denn Gott auf Kleinigkeiten ſehen können?*

*Antwort.* Dieſs iſt die Sprache der Unwiſſenheit und der Blindheit. Was iſt klein in der Welt, wo jede Milbe und jeder Kieſel mit dem ganzen Syſteme unſerer Erde zuſammenhängt? Auf einem Klumpen Pferdekoth ziehet die ſparſame, reiche und weiſe Natur Thierpflanzen auf, die in der Reihe der Weſen, in der langen Kette der Schöpfung, ein wichtiges Glied ſind. Die Blattlaus iſt ein ſehr kleines Geſchöpf, aber ſie verwüſtet die gröſsten Bäume. Von der *Krebsart*, die in Norwegen *Aat* heiſst, zieht man in einem

Eimer wohl eine Million aus dem Meere, aber diese kleinen Geschöpfe ernähren die *Häringe*, und von den Häringen leben viele Tausend Menschen. Die *Milchgefäsſe* in unserm Körper sind eine grosse Kleinigkeit, aber wenn sie verstopft werden, was ist unser Leben noch? Ein schwacher Zwirn, der alle Augenblicke zerreissen kann. Die Gefäſse *unsers Hirns* sind klein, aber wir sterben, wenn sie reissen. Ein *Feuerfunken* ist klein, aber welche Verwüstung richtet er an, wenn er in einen Pulverthurm fällt? Von der Milchstrasse am Himmel herab, bis zu den Mücken, die um einen Teich schwärmen, ist in unserer Welt nichts klein, nichts geringfügig. Für die Gottheit ist nichts gering, nichts verächtlich.

§. 196.

## Der Mensch ist insbesondere ein Gegenstand der göttlichen Fürsehung.

Wenn es wahr ist, dass wir ausnehmende Vorzüge in unserm Wesen, in unseren Kräften haben, wenn es wahr ist, dass Sittlichkeit unsere Bestimmung, der Endzweck der Schöpfung ist, wenn es endlich wahr ist, dass wir es hier allein sind, die die Fähigkeit haben, den Schöpfer zu erkennen, und also mit ihm in Gemeinschaft und Verbindung zu treten, — wie denn diess alles nicht geläugnet werden kann, — so muss Gottes Fürsehung in Hinsicht auf uns, als die Meisterstücke der Schöpfung dieser Welt, ganz ausnehmend seyn, und ein jeder einzelne Mensch kann und muss sich diese besondere Fürsehung Gottes zu seiner Beruhigung zueignen, muss auf selbe (wie §. 194. erkläret wurde) vertrauen.

## §. 197.

**Aber die Uebel in der Welt, wie laſſen ſich dieſe mit der Fürſehung, mit der göttlichen Weltregierung vereinbaren?**

Wir unterſcheiden *dreyerley Uebel* in der Welt;

*a*) *metaphyſiſche*,

*b*) *phyſiſche* und

*c*) *moraliſche*.

Die *metaphyſiſchen Uebel* ſind die Einſchränkungen der auſser dem Ich exiſtirenden Dinge, d. i. die Objektenwelt iſt unvollkommener, als ſie ſeyn würde, wenn ſie nicht beſchränkt wäre. — Dieſe Uebel können nicht aufgehoben werden, ſie ſind nothwendig, ſo lange die Welt Welt iſt und ſeyn wird; denn die Welt iſt abhängig, folglich nothwendig beſchränkt durch dieſe Abhängigkeit. Eine unbeſchränkte, folglich von metaphyſiſchen Uebeln befreyte Welt wäre eine unendliche Welt; eine unendliche Welt kann man ſich aber ohne Widerſpruch nicht denken; alſo auch nicht die Dinge, welche ſie ausmachen, ohne Beſchränkung, mithin nicht ohne metaphyſiſches Uebel. Dieſe Uebel können demnach Gott nicht zugerechnet werden.

Die *phyſiſchen oder ſinnlichen Uebel* beſtehen in allem dem, was unangenehme Empfindungen erreget, und dem Triebe unſerer Selbſterhaltung entgegen iſt. Dergleichen Uebel ſind Krankheit, Tod und alles, was unſer Wohlbefinden zu ſtören und zu zerrütten vermag.

In ſo fern unangenehme Empfindungen Folgen der Beſchränktheit oder Endlichkeit der Dinge, die auf uns einflieſsen, ſind, in ſo fern ſind ſie auch nothwendig, und können keineswegs auf die Rechnung Gottes geſetzt werden;

in ſo fern wir uns aber phyſiſchen Schmerz durch Miſsbrauch unſerer Freyheit bereiten, ſind ſie zufällig und unſer Werk.

Die *moraliſchen Uebel* ſind Abweichungen und ihre Folgen von dem Moral- Vernunft- oder Sittengeſetze, die Niederlagen unſerer moraliſchen Freyheit im Kampfe mit der Sinnenwelt, die Hintanſetzung der Vernunftzwecke und Hingabe an die Sinnlichkeit, z. B. Verbrechen, Laſter; ſie kommen auf unſere Rechnung.

Hieraus iſt ſchon abzuſehen, wie es Uebel in der Welt geben könne, ohne dabey die göttliche Weltregierung und Fürſehung zu beſchuldigen. Noch mehr aber wird dieſes aus Folgendem erhellen:

Alle dieſe Uebel leitet der weiſeſte, heiligſte und allmächtige Weltregent zu moraliſchen Zwecken, und macht ſie auf dieſe Art nur zu *relativem Uebel*, d. i. ſie werden nur in gewiſſer Beziehung Uebel, indeſſen ſie in andern Beziehungen als Mittel dienen, die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, und etwas Gutes irgendwo damit zu erreichen. Dieſes iſt der Weisheit und Güte Gottes ſo gemäſs, ſtimmet mit den Eigenſchaften eines höchſt vollkommenen Weſens ſo ſehr überein, daſs wir vollkommen der Erfahrung trauen können, die uns durch Thatſachen dieſe tröſtende Lehre ertheilt. So verwüſten Kriege ganze Länder, und begraben Tauſende der Lebenden, entreiſſen den Eltern hoffnungsvolle Söhne, berauben Gattinnen ihrer Männer und Ernährer, vermehren die Anzahl der Waiſen und Wittwen; aber ſie machen uns zugleich mit den Sitten und Künſten anderer Nationen bekannt, bringen verborgene und todtliegende Geldſummen in Umlauf, verſcheuchen Trägheit und Indolenz unter den Menſchen, wecken oft die ſchöne Tugend der Menſchenliebe aus ihrem Schlummer, geben Gelegenheit zu groſsen edlen Thaten und

erhabenen Gesinnungen, machen uns geschmeidig, genügsam und rütteln die Industrie aus dem Schlafe; veranlassen neue nützliche Erfindungen und Entdeckungen, Verbesserungen des Alten, und werden oft mächtige Triebfedern, durch deren Wirksamkeit Staaten und einzelne Glieder derselben eine neue vortheilhaftere Gestalt annehmen, ein neues thätigeres Leben beginnen. *Krankheiten*, welche ganze Gegenden befallen und entvölkern, sind allerdings Uebel in Bezug auf diejenigen, welche darunter leiden; aber sie sind von der andern Seite wieder ein Gutes, das sich nicht verkennen läſst. Sie geben Gelegenheit zu Beobachtungen und Versuchen, die für die übrige Menschheit in der Folge von dem gröſsten Nutzen sind. Sie machen den Geist der Regierung rege, und auf Dinge aufmerksam, auf welche man auſserdem vielleicht nur spät oder auch gar nicht verfallen seyn würde. Die Erfahrung lehrt, daſs wir Epidemien die vortrefflichsten Gesundheitsanstalten zu verdanken haben. Krankheiten ziehen oft den Menschen in sich selbst zurück, retten ihn oft vom moralischen Verderben, erinnern an Wahrheiten, die man in gesunden Tagen so gar leicht vergiſst, führen oft den Irrenden in die Arme der Tugend zurück. *Miſswachs*, *Theurung im Lande*, *böse Zeiten*, wie man sagt, sind Mittel, deren sich die weise Fürsehung, die Vaterhand des Schöpfers bedient, die Fahrlässigkeit, den Leichtsinn, die Sorglosigkeit, die Irreligiosität, die Ueppigkeit unter den Menschen, einzudämmen, und sie in die Schranken der Moralität, des Fleiſses und der Betriebsamkeit zurück zu leiten. — *Verräther*, *Betrüger*, *falsche Freunde*, sind unstreitig Uebel, mit denen die Menschen zu kämpfen haben; aber sie sind auch zugleich sehr ausgiebige Mittel, die uns Vorsicht, Behutsamkeit, Beherrschung seiner selbst, Ansichhaltung, Vervollkommnung unseres Cha-

rakters, und andere Tugenden herbey führen, wenigſtens zu Erlangung derſelben den Weg bezeichnen. — Der *Blitz* zündet unſere Wohnungen an, und verwandelt ſie in Aſche, beraubt uns der Früchte des Fleiſses von mehreren Jahren in wenigen Minuten; aber ſind die Gewitter nicht zugleich auch Herolde des Allmächtigen? Erheben ſie nicht die Seele des Menſchen, und erwecken ſie nicht erhabene Geſinnungen beym Denker? Erinnern ſie uns nicht an den, der Welten ſeyn hieſs und Welten vertilgen kann? Haben uns die Gewitter nicht mit vielen Naturkräften bekannt gemacht, von denen die Menſchheit nun Nutzen zieht? Der rollende *Donner*, der zündende und tödtende *Strahl*, das verheerende *Erdbeben*, die wüthenden *Orkane*, die zerſtörenden *Waſſerſtröme*, welche Naturkenntniſſe brachten ſie uns nicht bey? Und ſo könnte ich alle Uebel, welche einzelne Menſchen drücken, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, die wir uns ſelbſt zuziehen, von einer Seite darſtellen, wo ſie theils als etwas wirklich Gutes, theils als Gelegenheitsurſache eines Guten erſcheinen. Und ſo muſste es auch unter der Regierung eines höchſt vollkommenen Weſens kommen, ſo offenbaret ſich uns Gott als die gröſste Weisheit und als ein liebevoller Vater, der nichts abſolut Uebles über ſeine Geſchöpfe verhängt, der ſie durch relative Uebel zur Beſſerung und Vervollkommnung, zur Moralität und Heiligkeit führt. — Da der menſchliche Verſtand nie das Ganze der Weltregierung einſieht, mit allem Scharfblicke doch nie die Kette von Urſachen und Folgen überſchauen kann, ſo werden wir freylich oft auf Ereigniſſe und Vorfälle ſtoſsen, die wir uns mit der Weltregierung Gottes nicht im Einklange vorſtellen können; aber daran iſt nur unſere Endlichkeit Schuld; Harmonie iſt da, Harmonie in der phyſiſchen und moraliſchen Welt, welcher die erſtere untergeordnet iſt.

Sollten daher *Wunder* und *Zeichen* nöthig ſeyn, um das menſchliche Geſchlecht vom moraliſchen Verderben zu erretten, oder daſſelbe herauszuziehen, um ihm zur Erreichung der moraliſchen Zwecke zu verhelfen, ſo werden auch *Wunder* und *Zeichen* durch göttliche Kraft erfolgen.

§. 198.

## Was iſt ein Wunder? Möglichkeit der Wunder.

Dasjenige, was ſich in der Natur ereignet, erfolget aus den Kräften der Natur, oder nicht. Iſt das *Erſtere*, ſo iſt es *eine natürliche Begebenheit*, iſt aber das *Letztere*, ſo iſt es *eine übernatürliche Ereigniſs*, ein *Wunder* (miraculum) d. i. eine Erſcheinung, die in den Naturkräften ſchlechterdings keinen Grund, ſondern ihre Abkunft unmittelbar von dem Urheber der Natur, von Gott hat. — Sind nun ſolche Erſcheinungen möglich? — Allerdings! Unſere Gründe ſind:

1) Wunder ſind Begebenheiten, die nicht in den Kräften der Natur gegründet ſind. Wenn ſie alſo erfolgen, ſo müſſen ſie ihren Grund in übernatürlichen Kräften haben. Uebernatürliche Kräfte ſind die Kräfte des Schöpfers der Natur; alſo wenn Wunder erfolgen, müſſen ſie in der Natur des Schöpfers gegründet ſeyn. Dieſes aber iſt möglich, weil es der Allmacht möglich ſeyn muſs, Wirkungen hervorzubringen, die ihren Grund in der Natur nicht haben. Alſo ſind Wunder möglich. — Daſs es der Allmacht möglich ſeyn müſſe, Wirkungen hervorzubringen, die ihren Grund in der Natur nicht haben, erhellet daraus, weil Gott an die Natur nicht gebunden iſt, weil die Natur ſein Werk iſt, und er alſo über die Geſetze erhaben ſeyn muſs, die er derſelben gegeben.

2) Giebt es einen Gott, so ist er die erste Ursache aller natürlichen Dinge. Ist er das, so hat er die Gesetze der Natur gesetzt. Hat er die Gesetze der Natur gesetzt, so kann er solche auch suspendiren, wenn es seine Weisheit nothwendig findet. Kann er die Gesetze der Natur suspendiren, so kann man auch nicht läugnen, daſs er Wunder wirken könne; denn jedes Wunder ist eine Suspension der Naturgesetze.

3) Es sind Wirkungen denkbar, zu deren Hervorbringung die Naturkräfte nicht hinreichen. Also sind auch Wirkungen denkbar, die durch übernatürliche Kräfte hervorgebracht werden. Dergleichen Wirkungen aber sind Wunder; also sind Wunder denkbar; was denkbar ist, ist möglich; also sind Wunder möglich.

4) Von der Wirklichkeit gilt allerdings der Schluſs auf die Möglichkeit. Nun ist die Schöpfung der Welt ein wirkliches Wunder; also sind Wunder möglich. Die Schöpfung ist ein wirkliches Wunder; denn sie ist nicht Wirkung der Naturkräfte, sondern Wirkung einer über die Natur erhabenen Kraft, Wirkung des allmächtigen Gottes.

## §. 199.

## Einwürfe gegen die Möglichkeit der Wunder, und Beantwortung derselben.

1) *Alles in der Natur erfolget nothwendig nach ihren Gesetzen; also sind keine Wunder denkbar.*

*Antwort.* Diese Nothwendigkeit ist nur *hypothetisch*, die ganze Natur ist *bedingt* und *beschränkt:* es ist also wohl möglich, daſs eine

Ursache in ihrer Wirkung von einer unumschränkten Macht aufgehalten, oder eine Wirkung von derselben hervorgebracht werde, die in der Natur nirgends einen Grund hat. Da überdiess ein absolut freyes, über Alles machthabendes Wesen, Gott, wirklich ist, so ergiebt sich unwidersprechlich die Möglichkeit der Wunder.

2) *Es ist unmöglich, die Naturgesetze aufzuheben, also auch unmöglich, Wunder zu wirken.*

*Antwort.* Wunder heben keineswegs die Naturgesetze auf; es erfolget blos Etwas, das nicht erfolget wäre, wenn die Naturkräfte, sich selbst überlassen, gewirket hätten. Wenn eine menschliche Hand eine Pflanze in ihrem blühendsten Wuchse ausreisst, oder eine ausgerissene wieder einsetzt, so werden da die *Naturgesetze*, welche fordern, dass eine ausgerissene Pflanze in Fäulniss übergehe, oder eine gesunde und eingewurzelte fortwachse, *nicht* aufgehoben; es werden bloss durch eine freye einwirkende Ursache, Erfolge bestimmt, die ohne diese nie zur Existenz gekommen wären.

3) *Sollte Gott Wunder wirken können, so müsste er sich widersprechen können; denn jedes Wunder ist ein Widerspruch gegen die einmal eingeführten Gesetze der Natur.*

*Antwort.* Gesetze, die ein Gesetzgeber gegeben, suspendiren, d. i. ausser Wirksamkeit in einem gewissen Falle, und auf eine Zeitlang ausser Wirksamkeit setzen, heisst nicht — sich widersprechen. Die Wunder thun das Erstere. Man kann also nicht sagen, dass sich Gott widerspricht, wenn er Wunder wirkt. Nur in dem Falle widerspräche er sich, wenn er eine Absicht durch übernatürliche Kräfte erreichen wollte, zu deren Er-

reichung die natürlichen Kräfte hinreichen. Da aber ein Wunder immer Etwas zum Endzwecke hat, was durch Naturkräfte schlechterdings nicht erreichbar ist; so sind für diesen Endzweck keine Naturgesetze und Kräfte da, es müssen übernatürliche Kräfte wirken, die so lange die natürlichen aufser Wirksamkeit setzen, bis dieser Endzweck erreicht ist.

4) *Jedes Wunder ist ein Beweis, dafs die Naturkräfte nicht hinlänglich sind, das zu bewirken, was durch übernatürliche Kräfte bewirkt wird. Wenn mithin Wunder zugelassen werden, so wird auch zugleich stillschweigend eingestanden, dafs der Schöpfer unweise gehandelt habe, so unzulängliche Kräfte zu schaffen, deren Unzulänglichkeit ihn in die Nothwendigkeit versetzt, zu aufserordentlichen Mitteln zu greifen, wenn er besondere Absichten erreichen will. — Wären die Naturkräfte vollkommener, so wären Wunder nicht nöthig, und der Weisheit gemäfs ist es, ihre Werke so vollkommen als möglich zu machen; folglich auch gemäfs der höchsten Weisheit mufs es seyn, die Naturkräfte tauglich zu Erreichung aller Absichten in derselben zu schaffen. So eingerichtet mufs man die Naturkräfte ansehen; also fallen alle Wunder hinweg.*

*Antwort.* Aus den Händen des Schöpfers konnte nur eine endliche Welt hervorgehen. Er mufste ihr also auch nur endliche, eingeschränkte Kräfte mittheilen. Diese Kräfte sind hinlänglich, und also auch vollkommen genug, zu den Absichten, welche durch sie erreicht werden sollen; sie sind denselben ganz angemessen; und überflüssig, ohne zureichenden Grund wäre es gewesen, wenn sie vollkommener eingerichtet worden wären. Wären sie so beschaffen, dafs sie solche Begebenheiten bewirken könnten, die wir Wun-

der nennen, ſo wären dieſs natürliche Ereigniſſe, und keine Wunder. Aber die göttliche Weisheit kann es ja für nothwendig gefunden haben, jezuweilen Erfolge zu bewerkſtelligen, die nicht natürliche Ereigniſſe ſeyn können; alſo war es auch nothwendig, dieſe Erfolge durch andere Kräfte, als die der Natur, zu bewirken. Die Weisheit Gottes verliert alſo bey den Wundern nichts.

5) *Die Wunder zerſtören die Ordnung der Natur. Um dieſe wieder herzuſtellen, iſt abermals ein neues Wunder nöthig, und dieſes zerſtöret wiederum die hergeſtellte Ordnung u. ſ. w. Nimmt man alſo ein Wunder an, ſo muſs man ihrer eine unendliche Anzahl annehmen, alſo ein immerwährendes Wunderwirken zulaſſen.*

*Antwort.* Falſch iſt es, daſs Wunder die Ordnung der Natur zerſtören; dieſe bleibt im Ganzen wie vor; nur in einem Theile der Natur erſcheint ſtatt ihrer eine andere auf eine Zeitlang, indem andere Kräfte wirken, und machet der vorigen wieder Platz, ſobald dieſe Kräfte zu wirken aufhören. Die Ordnung der Natur wird alſo durch Wunder nicht zerſtört.

§. 200.

## Wann wirket Gott Wunder?

Da Wunder Wirkungen ſind, welche durch die Kräfte der Natur nicht hervorgebracht werden können, ſondern übernatürliche, die Kräfte der Natur auſser Wirkſamkeit ſetzende, mithin den eingeführten Gang der natürlichen Triebfedern unterbrechende Mittel erfordern, ſo folgt, daſs Gott nur dann Wunder wirke, wann Abſichten zu erreichen ſind, zu deren Erreichung die Naturkräfte nicht hinlangen, alſo nur im Falle der äuſserſten Nothwendigkeit, nur da, wo es

um etwas ganz Aufserordentliches, höchst Wichtiges, Erhabenes, auf das Ganze oder einen grossen Theil desselben Einfliesendes, der moralischen Welt höchst Nothwendiges, durch die Naturkräfte aber nicht Erreichbares zu thun ist. Nur in solchen Fällen ist es mit der göttlichen Weisheit übereinstimmend, von dem Laufe der Natur abzugehen, die allgemeinen Kräfte ausser Wirksamkeit zu setzen, und übernatürliche anzuwenden, um jenes Grofse, Erhabene und Wichtige zur Wirklichkeit zu bringen. Ausserdem ist kein zureichender Grund angebbar, warum die unendliche Weisheit von dem Plane der wirksamen Naturkräfte eine Ausnahme machen, und Absichten und Erfolge durch Wunder erreichen sollte, die ohne sie, mit Beobachtung der Naturgesetze, erzielet werden können.

§. 201.

## Warnung in Bezug auf die Wunder.

Man muss daher sehr an sich halten, Etwas sogleich für ein Wunder anzusehen, was uns die natürlichen Kräfte zu übersteigen scheint, was wir aus denselben nicht erklären, und uns nicht begreiflich machen können. Es giebt Kräfte in der Natur, die noch nicht ganz bekannt sind, und viele mögen da seyn, die wir noch gar nicht kennen. Oft nehmen die Menschen Etwas für *Wunder*, was nur *ausserordentlich*, *ungewöhnlich* ist, was den Schein eines Wunders hat; nur *wunderbar* ist, weil man nicht weiss, wie es geschieht. Wenn wir in die Geschichte des menschlichen Verstandes blicken, so finden wir, dass es nie mehr Wunder gegeben habe, als in den Zeiten der Unwissenheit, der Barbarey, des Aberglaubens und der Vorurtheile. Je mehr das Licht der Philosophie sich verbreitete, je reiner der Religionsunterricht wurde, und je weiter man in der

Naturkenntniſs vorrückte, deſto geringer ward die Zahl der Wunder.

§. 202.

## Kein Weſen auſser Gott kann Wunder wirken.

Aber kann denn ein anderes Weſen Wunder wirken, denn Gott? Wir ſagen ohne Ausnahme, nur Gott allein, und kein anderes Weſen kann Wunder wirken; denn

1) ſind Wunder Ereigniſſe, die ihren Grund nicht in den Kräften der Natur haben. Wenn nun ein anderes Weſen als Gott Wunder wirken könnte, ſo müſste dieſes Weſen über die Natur ſeyn, gleichwie Gott es iſt. Ein ſolches Weſen giebt es aber auſser Gott nicht; denn alles, was nebſt Gott exiſtirt, iſt Theil der Natur, entweder Theil der phyſiſchen, oder Theil der geiſtigen Natur. Folglich giebt es nebſt Gott kein Weſen, dem die Macht zukäme, übernatürliche Wirkungen, d. i. Wunder hervorzubringen.

2) Wunder ſind Wirkungen übernatürlicher Kräfte. Sollte nun ein anderes Weſen nebſt Gott dergleichen Wirkungen hervorbringen können, ſo wäre dieſes Weſen entweder ein unendliches, oder ein endliches Weſen. Mehrere unendliche Weſen anzunehmen, iſt widerſprechend; es müſste alſo ein endliches Weſen ſeyn. Endliche Weſen aber ſind nicht im Beſitze übernatürlicher Kräfte. Alſo können endliche Weſen auch nicht übernatürliche Wirkungen, mithin keine Wunder hervorbringen.

§. 203.

## Kann Gott die Macht, Wunder zu wirken, an ein endliches Wesen nicht übertragen?

Kann denn aber Gott übernatürliche Kräfte einem endlichen Wesen, einem Naturtheile nicht verleihen? Kann er die Macht, Wunder zu wirken, nicht endlichen Geschöpfen geben? — — Uebernatürlicher Kräfte sind endliche Geschöpfe an sich nicht fähig, aber möglich ist es allerdings, dass Gott durch sie Wunder bewerkstellige; aber dann wirken diese Geschöpfe das Wunder selbst nicht; Gott allein wirket es durch sie, sie sind ihm nur Werkzeuge.

Und da Gott das vollkommenste Wesen ist, folglich den besten Willen hat; so leuchtet von selbst ein, dass wenn er Wunder zuläfst, und durch irgend ein Geschöpf bewirket, diese Wunder zum Besten der Lebendigen, zur Beförderung moralischer Zwecke hinführen müssen. Eine Wahrheit, die uns hinlänglich belehren kann, wie wir über die Macht der angeblichen *Zauberer* und *Hexen* zu urtheilen haben.

§. 204.

## Gott ist höchst gütig.

Es giebt eine göttliche Fürsehung, durch welche die Welt sowohl im Allgemeinen als Besondern erhalten und regieret wird, welche macht, dass das Uebel in der Welt zum Besten des Ganzen beyträgt, und nie so viel Uebermacht gewinnt, die moralische Weltordnung zu zerstören, welche verursachet, dass der Tugendfreund auf seinem Wege gestärkt, der Verirrte aber wieder zur Vernunft gebracht wird; eine Fürsehung, die durch die Vernunft zum Menschen spricht, und ihm den Pfad bezeichnet, den er zur Glückselig-

keit wandeln ſoll; die ihm durch die lebloſe Natur zuruft, daſs er der Liebling des Urhebers derſelben ſey, daſs ſie für ihn Sorge trage, und Anſtalten getroffen habe, damit er des Lebens froh werde. Gott iſt alſo höchſt gütig.

## §. 205.

## Gott iſt ein gerechter Gott.

Gott iſt Schöpfer, Erhalter und Regierer der phyſiſchen und moraliſchen Welt; alſo auch Urheber der Geſetze, der Objektenwelt, der *Naturgeſetze*, und des Geſetzes der *Vernunft* und der *Freyheit.* Das Geſetz der Vernunft gebiethet *Sittlichkeit*, *Tugend. Sittlichkeit* und *Tugend* haben Glückſeligkeit zur Folge. Es iſt alſo göttliche Ordnung, daſs *Tugend* Glückſeligkeit zum Lohne, ihr Gegentheil, *Unſittlichkeit*, Sünde und Laſter — Unglückſeligkeit zur Strafe erhalte. Gott allein kann vollkommen vermöge ſeiner Allwiſſenheit den Grad der *Sittlichkeit* und *Unſittlichkeit* beurtheilen; alſo auch nur er allein jene nach Verdienſt belohnen, dieſe beſtrafen; d. i. nur er allein kann Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit nach Würdigkeit vertheilen; und er muſs es thun, da ſein Wille der vollkommenſte, der heiligſte iſt. Das *Gute* nach ſeinem wahren Gehalte belohnen, und eben ſo das *Böſe* beſtrafen, iſt *Gerechtigkeit;* Gott iſt alſo ein gerechter Gott; d. i. ein gerechter Belohner des Guten, und ein gerechter Beſtrafer des Böſen. — Wir ſtehen an der Pforte der *Unſterblichkeit.*

## §. 206.

## Gottes höchſte Weisheit begründet die Unſterblichkeit der Seele.

Gottes höchſte *Weisheit* fordert, daſs er zur Erreichung ſeiner Zwecke die tauglichſten Mittel

wähle. Wenn nun die menschliche Seele mit dem Körper vergehen sollte; so stimmten die Anlagen und Kräfte, die Gott unserer Seele verliehen, mit seiner Weisheit nicht überein, weil sie auch nach Zerstörung des Körpers fortdauern können, und weil auch der verständigste, tugendhafteste und glückseligste Mensch, nie in diesem Leben das wird, was er vermöge der Anlagen, Triebe und Kräfte seiner Seele werden kann; denn seine Erkenntniss, Tugend und Glückseligkeit bleiben in diesem Leben noch immer eines Wachsthums und einer Vervollkommnung fähig. So gewiss als Gott höchst weise ist, so gewiss ist es, dass unsere Seele ewig fortdauern wird.

§. 207.

## Gottes Güte bürget uns für die Unsterblichkeit der Seele.

Gottes höchste Güte fordert, dass dem Menschen so viel Glückseligkeit beschieden sey, als er der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet geniessen kann. Nun aber ist kein vernünftiger Grund da zu vermuthen, dass der Mensch der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet, nebst dieser zeitlichen sehr kurzen und unvollkommenen Glückseligkeit, keiner andern dauerhaftern und vollkommnern fähig seyn sollte; ja alles in ihm zeigt, dass er Fähigkeit für eine höhere Glückseligkeit habe. Ist das, so fordert die Güte Gottes auch, dass die Seele nach dem Tode des Körpers fortdaure, und diese Glückseligkeit nach Würdigkeit geniesse.

## §. 208.

## Gottes Gerechtigkeit versichert uns von der Unsterblichkeit der Seele.

Gottes höchste *Gerechtigkeit* fordert, dass er die Tugend belohne, und das Laster bestrafe; nun aber geschieht dieses oft gar nicht in dieser Welt, und wenn es geschieht, so geschieht es nur unvollkommen. Die Welt ist also kein wahrer Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit; es muss daher ein anderes Leben geben, wo diese Gerechtigkeit vollkommen sichtbar wird.

## §. 209.

## Gott ist unser höchster Gesetzgeber, und sein Wille des Menschen höchstes Gesetz.

Gott ist Urheber der Vernunft. Die Vernunft fordert uns durch das *Gewissen* auf: „Du sollst die sinnlichen Triebe dem Gesetze der Vernunft unterwürfig machen." Also ist auch Gott der Urheber dieses Vernunftgeboths, mithin unser höchster Gesetzgeber, und sein *Wille* unser höchstes Gesetz; — er will *Heiligkeit* von uns, indem er *Sittlichkeit* uns zur Pflicht macht; denn *vollkommene Sittlichkeit* ist *Heiligkeit*, hier zu erkämpfen, zu geniessen jenseits des Grabes.

## §. 210.

## Verhältniss der Vernunftgeschöpfe zum Schöpfer.

Wir wären nun daran, die Verhältnisse und Pflichten gegen Gott von unserer Seite zu bestim-

men, alſo von der *Vernunftreligion* zu handeln. Es ſcheinet uns ſchicklicher zu ſeyn, dieſe Materie für die *Moral* aufzubewahren, ſo wie wir auch dort von der Nothwendigkeit einer *höhern Offenbarung* reden werden. Und ſomit wäre denn die *Metaphyſik der Natur* geſchloſſen.

# Theoretiſche Philoſophie.

## III.

## *Anthropologie,*

*(theoretiſche).*

# Einleitung.

§. 1.

## Begriff der Anthropologie.

Das Studium des Menſchen hat es mit Körper und Seele zu thun, alſo mit zwey Gegenſtänden, die einander ganz entgegengeſetzt ſind, und dennoch in Wechſelwirkung ſtehen, und in ſolcher betrachtet werden müſſen. Körper und Seele in Verbindung müſſen vom Philoſophen ſtudirt werden. Die *Seele*, in ſo fern ſie durch den Körper wirkt und ihre Thätigkeit äuſſert, und der *Körper*, in ſo fern er die Seele beherberget, und ihr zum Werkzeuge dient. Dieſes doppelte, wie man ſieht, von der Erfahrung abhängende Studium, vereinigt, giebt ein Ganzes, eine Lehre, die wir *Menſchenlehre*, *Anthropologie*, nennen, nämlich *eine Lehre von der menſchlichen Natur in Hinſicht auf das, was der Menſch dieſer Natur gemäſs wirklich iſt*, (theoretiſche Anthropologie) *und werden kann und ſoll* (praktiſche Anthropologie). — Wir handeln jetzund nur die erſtere ab.

§. 2.

## Kräfte der menſchlichen Natur.

Die menſchliche Natur iſt ein Compoſitum vom dreyerley Kräften, und zwar

α) von organischen,
β) von organisch-thierischen, und
γ) von geistigen Kräften.

Da nun die *Anthropologie* die Lehre von der menschlichen Natur ist, so müssen auch diese Kräfte in derselben untersucht, und wissenschaftlich dargestellt werden.

## §. 3.
## Eintheilung der theoretischen Anthropologie.

Sie zerfällt daher in drey Haupttheile, oder Abschnitte, nämlich:

A. in die Lehre von den organischen Kräften des Menschen — *Organonomie;*
B. in die Lehre von den organisch-thierischen Kräften des Menschen — *Physiologie* oder besser *Zoonomie*, und endlich
C. in die Lehre von den geistigen Kräften des Menschen, in so fern sie in der Erfahrung gegeben werden — *empirische Psychologie.*

## §. 4.
## Nutzen des Studiums der Anthropologie.

Wer die menschliche Natur in der Hinsicht kennt, was der Mensch dieser Natur gemäss ist und werden kann und soll; der ist weit auf dem Wege der Menschenkenntniss fortgeschritten, und fähig, im Sittlichen mit glücklichem Erfolge zu arbeiten; fähig als *Menschenerzieher*, als *Staatsmann* und *Gesetzverständiger*, als *Diener der Religion*, als *Arzt*, und in jedem andern Verhältnisse und Berufe nachdrücklich der Gesellschaft zu nützen.

## §. 5.
## Hilfskenntniſſe der Anthropologie.

Um die Natur des Menſchen kennen zu lernen, dazu verhelfen uns mehrere andere Wiſſenſchaften und Kenntniſſe; wir führen hier insbeſondere die *Anatomie*, die darauf gegründete *Phyſiologie*, dann *Geſchichte*, *Menſchen*- und *Länderkunde* an. Es ſind reichhaltige Quellen für den *Anthropologen*, die er, wenn er dieſen Nahmen verdienen will, nicht vorbeygehen darf. — Daſs der Anthropolog auch *Logiker* und *Metaphyſiker* ſeyn müſſe, braucht kaum erwähnt zu werden.

# Erſter Abſchnitt.

## *Organonomie,*

oder die

## *Lehre von den organiſchen Kräften des Menſchen.*

### §. 6.

### Begriff vom Organiſiren. — Organiſirt iſt alles, aber nicht alles organiſch.

Geſtalten, bilden, formen, nach Geſetzen, Regeln und beſtimmten Zwecken, nenne ich *organiſiren*, und da dieſs bey jedem Dinge der Objektenwelt Statt findet, ſo iſt auch jedes Ding in derſelben organiſirt. Jedes Ding hat eine ſeiner Gattung eigene Bildung, und da es dieſe immer beybehält, ſo iſt ſie nicht ein Werk des Ohngefährs, des Zufalls, ſondern ein Reſultat beobachter Geſetze und Regeln. — Indeſſen behaupte ich aber keineswegs, daſs auch jedes Ding organiſch ſey; *organiſirt* und *organiſch* ſeyn, ſind mir nicht Wechſelbegriffe.

### §. 7.

### Was iſt organiſch?

*Organiſirt* iſt die Materie, in ſo fern ſie beſtimmte Geſtalt, beſtimmte Bildung hat; *organiſch* hingegen iſt ſie, wenn ſie ſich dieſe Geſtalt durch innere, ihr inwohnende Kraft, durch Wechſelwirkung aller ihrer Theile, ſelbſt giebt, bloſs von auſſen dazu incitirt, von äuſſerer Kraft geregt; oder: *organiſch* iſt dasjenige, was die Cauſalität ſeiner Wirkungen in ſich ſelbſt hat, nicht bloſs Naturprodukt, ſondern auch Naturzweck iſt, ſich

durch innere Wirkfamkeit nähret, bildet, erhält und feines Gleichen hervorbringt, z. B. Pflanze, Thier.

## §. 8.

## Organismus und Organifation.

Alles *Organifche* nennen wir *Organismus*; alles *Organifirte* — *Organifation*. Das Mineralreich und alle die Naturprodukte, die hieher gezogen werden, find *Organifationen*; Pflanzen und Thiere *Organismen*, mithin auch der Menfch Organismus.

## §. 9.

## Begriffe anderer Philofophen vom Organismus und kritifche Beurtheilung derfelben.

*Ariftoteles* (de generat. animal. L. II. C. 7.) nennet *Organ* einen Körper, oder körperlichen Theil, der zur Hervorbringung einer vollkommenen Handlung, einer Verrichtung gefchickt ift. Nach ihm wäre alfo ein *organifches* Wefen, *Organismus*, nichts anders, als eine folche Einrichtung eines Dinges oder feiner phyfifchen Kräfte, wodurch gewiffe Zwecke unfehlbar erreicht werden, wenn kein Hindernifs diefer Erreichung fich entgegenfetzt, oder zweckmäfsig geordnetes Syftem der phyfifchen Kräfte in einem Dinge, oder die Beziehung körperlicher Bewegungen auf einen beftimmten Zweck. —

Ich kann diefer Erklärung nicht beytreten; denn nach derfelben müfsten Dinge *organifch* genannt werden, die es doch nicht find, z. B. Kunftprodukte, alle Mafchinen menfchlicher Hände.

*Hippokrates* (de alimentis, und im Traktate de locis) erkläret den *Organismus* als ein Syftem von Materie, die in allgemeiner innerlich zweck-

mäſsiger Wechſelwirkung begriffen iſt; d. i., alle einzelnen Theile eines organiſchen Ganzen wirken wechſelsweiſe aus innerer Kraft aufeinander, um einen gewiſſen Endzweck zu erreichen. Innere Kraft und zweckmäſsige Wechſelwirkung der Theile einer Materie ſind alſo, nach dem Griechen, die Bedingungen, unter denen und durch welche *Organismus* möglich wird.

Wenn wir dieſen Begriff mit jenem §. 7. vergleichen, ſo offenbaret es ſich, daſs Hippokrates beynahe ſo, wie die Neueren gedacht habe.

*Leibnitz* (in *der Theodicee*) ſchreibt: „Ein organiſcher Körper iſt ein natürliches Automat, ein höherer, göttlicher Mechanismus, der alle künſtliche Maſchinen und Automate an Feinheit und Unerſchöpflichkeit der Zuſammenſetzung und Wirkung unendlich übertrifft, und wodurch ein wahres materielles Individuum entſtehet."

Es iſt einleuchtend, daſs *Leibnitz* mehr eine Beſchreibung, als eine Definition des *Organismus* geben wollte.

Nicht mehr leiſtet *Unzer* (*Phyſiologie der eigentlichen thieriſchen Natur*, *thieriſcher Körper*), wenn er ſagt: „Die organiſchen Weſen ſind natürliche Maſchinen, welche ſich von den künſtlichen durch eine ſo ſehr zuſammengeſetzte Struktur unterſcheiden, daſs die kleinſte Maſchine bis in ihre kleinſten Theile wieder aus Maſchinen beſtehet, die durch ihre Vereinigung der ganzen Maſchine eben ſo zuſammengeſetzte Kräfte geben."

So definirt man nicht; und überdieſs kann man hier den Einwurf machen, daſs *Unzer* durch dieſe Erklärung eine Unendlichkeit des Mechanismus behaupte.

*Bonnet* (in ſeinen Betracht. über die Natur) nennet *Organismus* ein Syſtem von feſten Theilen, deren Struktur, Ordnung und Verrichtung entweder die Ortsbewegung oder die Empfindung zur letzten Abſicht hat.

Dieſer Begriff iſt unrichtig; *einmal*, weil er von der Organiſation alle flüſſigen Körper ausſchlieſst, — Blut und Sperma ſind wirklich organiſche Flüſſigkeiten, ſie haben aktive Bewegung, d. i. Bewegung aus innerer Kraft, — und *zweytens*, weil auch bey Kunſtwerken, die nicht Organismen ſind, Ortsbewegung angetroffen wird, und *drittens*, weil Empfindung niemals ein Werk des Organismus ſeyn kann, obſchon ſie in einem organiſchen Körper vorgeht, und durch ihn möglich wird.

*Plattner* (in *ſeiner neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe*) ſagt: „Einen natürlichen Körper ſind wir nur dann berechtigt für organiſch zu halten, wenn wir in der Zuſammenſetzung deſſelben Beſtimmtheit, Gleichförmigkeit, Regel, Ordnung, oder wohl gar Abſicht entdecken."

Sind nach dieſem Begriffe unorganiſche Naturprodukte, ſind nicht alle Maſchinen organiſch? Meine Taſchenuhr iſt ein organiſches Weſen; *Kempele's* Schachſpieler iſt ein organiſches Weſen.

*Erxleben* (in *den Anfangsgründen der Naturgeſchichte*) erkläret den Organismus alſo: „Organiſch kann man nur das nennen, was einen röhrenförmigen Bau hat, worin ſich Flüſſigkeiten bewegen."

Falſch! Es iſt nicht nur eine willkührliche Annahme, daſs der röhrenförmige Bau durch die ganze organiſche Natur herrſche, ſondern man vermiſſet auch in dieſer Erklärung gerade das eigentliche Merkmal, welches den Organismus als Werk der Natur von jedem möglichen Kunſtwerke unterſcheidet, nämlich die innere, ſich ſelbſt erhaltende Wirkſamkeit.

§. 10.

## Organiſches Leben.

Innere, ſich ſelbſt erhaltende Wirkſamkeit,

alſo Handlung, (ſ. Metaphyſ. §. 51.) heiſst *Leben.* Da ſich nun ein ſolches Selbſthandeln bloſs allein bey *Organismen* findet, ſo leben auch dieſe nur; *Organiſationen* ſind todt. Wir geben dieſem Leben den Beynahmen *organiſches*, um es von dem *verſtändigen Leben* zu unterſcheiden, deſſen nur Geiſter allein fähig ſind, und welches das *eigentliche Leben* iſt — *Leben* im edlern Sinne.

§. 11.

## Organiſche Geſetze.

Das *organiſche Leben* iſt Handlung, d. i. Entgegenwirkung auf Eindrücke von auſsen; alſo Aufnahme der Eindrücke und Reaktion auf dieſelben. Dieſs iſt das erſte Lebensgeſetz des *Organismus*, *organiſches Geſetz;* wir geben ihm den Nahmen *Erregbarkeit* (lex incitabilitatis). Vermöge dieſem Geſetze nimmt das Organiſche Eindrücke von auſsen auf, geräth in Thätigkeit, wirkt auf die aufgenommenen Eindrücke zurück, und verfährt dabey wieder nach beſonderen Geſetzen, die gleichfalls *organiſche*, jedoch von den erſtern abgeleitete, durch daſſelbe begründete Geſetze ſind, und ſich auf folgende Arten äuſsern.

§. 12.

## Aeuſserungen der organiſchen Geſetze.

Die *organiſchen Geſetze* äuſsern ſich als *Aſſimilation*, *Formation*, *Exkretion*, *Propagation* und *Desorganiſation.*

*Aſſimilation* (*Verähnlichung*) iſt jene Wirkſamkeit des Organismus, durch welche die beſtimmte Miſchung ſeiner organiſchen Materie erhalten wird. Dieſes geſchieht 1) durch Anziehung roher organisbarer Stoffe, 2) durch Ver-

wandlung derselben in organische dem Organismus ähnliche Materie.

*Formation* (*Bildung*) ist die Wirksamkeit des Organismus der ursprünglich rohen, jetzt aber organisch-gemischten Materie, die organische Gestalt, Textur und Struktur zu ertheilen.

*Exkretion* (*Aussonderung*) ist die Verrichtung des Organismus, durch welche alles entfernt wird, was der organischen Natur, Substanz und Wirksamkeit, wenn es da bliebe, schädlich seyn würde.

*Propagation* (*Fortpflanzung*) ist das Bemühen der organischen Materie, ein neues organisches Produkt derselben Art hervorzubringen.

*Desorganisation* (*Sterben*) ist der durch Krankheit bewirkte Zustand einer organischen Materie, wo dieselbe, in verschiedenen Graden der Geschwindigkeit, Organismus zu seyn aufhört.

## §. 13.

## Der Mensch als organisches Wesen betrachtet.

In so fern der Mensch *Organismus* ist, unterliegt er auch diesen Gesetzen. Seine Maschine, der Körper, *assimilirt*, verähnlichet, fremden aufgenommenen Stoff in eine ihm ähnliche Materie, *bildet* sich aus, *sondert* das Ueberflüssige und Unbrauchbare aus seiner Masse, *pflanzet* sich fort und *stirbt*. In diesem Betrachte ist er *Pflanze*, er *vegetirt*.

## §. 14.

## Aehnlichkeit des Menschen mit der Pflanze.

Der Organismus des Menschen hat mit jenem der Pflanze viel Aehnlichkeit; er hat aber auch

Vorzüge vor diesem. Wir wollen eher die Aehnlichkeiten, dann die Vorzüge in Betrachtung ziehen.

1) Der Mensch wird — und auch das Thier — gleich der Pflanze aus einem Samen gebohren. Seine erste Entwickelung im Mutterleibe gleichet der Entwickelung des Pflanzenkeimes in seiner Hülle.

2) Als Embryo ist der Mensch, wie die Pflanze, an seine Mutter gebunden, und im Anfange seines Erdenlebens eben so reitzbar wie sie.

3) Die Lebensalter des Menschen sind die der Pflanze; er gehet, wie sie, auf, wachset, blühet, blühet ab und stirbt.

4) Ohne unsern Willen werden wir hervorgerufen, und keiner von uns wird gefragt, wessen Geschlechtes er seyn, von welchen Eltern er herrühren, auf welchem Boden er fortkommen, durch welchen Zufall er untergehen wolle. In allem diesem muss der Mensch höheren Gesetzen folgen, über die er, so wenig als die Pflanze, Aufschluss erhält.

5) Jede Menschenart organisirt sich in ihrem Erdstriche zu der ihr natürlichen Weise; auch so die Pflanze: und so wie Kultur die Pflanze veredelt, so veredelt sie auch den Menschen.

6) Alle Gewächse lieben die freye Luft, das Licht und die Wärme; auch der Mensch.

7) Der Mensch holt sich Stärke und neue Kraft aus dem Schlafe; die Pflanze thut ein Gleiches.

8) Die durch den Zwang des Treibhauses in ihrer Entwickelung beschleunigte Pflanze stehet am Geschmacke jener nach, die aus den Händen der Natur langsam tritt. Der zu frühzeitig durch Superkultur entwickelte Mensch reitzet die Aufmerksamkeit Vieler, aber man wird bald gewahr, dass es ihm an innerer Kraft fehlt.

## §. 15.

## Vorzüge des menſchlichen Organismus vor jenem der Pflanze.

Ein edlerer Organismus iſt der Menſch, als die Pflanze; ſchon hier giebt die Natur einen Wink, daſs Vegetation nicht die letzte Stufe auf der Leiter derſelben iſt.

1) Die Pflanze iſt ganz Mund; ſie ſauget mit Wurzeln, Blättern und Röhren Nahrung ein; liegt auch in ihrem Alter noch, wie ein unentwickeltes Kind, in ihrer Mutter Schooſs und an ihren Brüſten; dagegen hat der Menſch nur einen einzigen Kanal, wodurch er Nahrung erhält; er ſoll nicht dem Bauche allein dienen; er iſt mehr als Eſſer und Trinker.

2) Die Pflanze lebet nie ſelbſtſtändig, für ſich; von ihrer Mutter getrennt erkranket ſie und ſtirbt. Nur eine gewiſſe Zeit hindurch gilt das vom Menſchen. Wie ſich ſeine Kräfte verſtärken, ſo ſtrebet er nach unabhängigem Daſeyn, will ſich ſelbſt angehören. Nur der Menſch und das Thier haben locomotive Potenz.

3) Die Pflanzen ſaugen ihre Nahrung auf allen Theilen ihrer Oberfläche unaufhörlich aus der Luft von auſsen ein. Menſch und Thier verſchlucken von Zeit zu Zeit ihre Speiſen, und verdauen ſie faſt alle in beſonderen Behältniſſen, aus welchen der Nahrungsſaft inwendig geſogen, und durch den Körper vertheilet wird.

4) Der aus den Nahrungstheilen abgeſonderte unbrauchbare Stoff wird bey den Pflanzen durch die Ausdünſtung allein fortgeſchafft; bey Menſchen und beym Thier ſchuf die Natur noch beſondere Kanäle zu dieſem End-

zwecke, und entfernte ſie weislich vom Munde und dem Geruchswerkzeuge.

5) Menſch und Thier ſind zuſammengeſetztere Organismen, reicher an Kunſt und Zwecken, als die Pflanzen.

6) Jeder Himmelsſtrich hat ſeine eigene Gewächſe; nur ſchlecht, viele gar nicht, kommen ſie anderwärts fort. Ueberall lebet der Menſch, und klimatiſirt ſich nach der verſchiedenen Beſchaffenheit des Erdtheils, den er bewohnt.

7) Die Pflanzen ſind nervenlos; der Organismus des Menſchen hat dieſe; auch das Thier, daher beyde *empfindlich*, die Pflanze nur *reitzbar*.

---

# Zweyter Abſchnitt.

## *Zoonomie;*

oder die

## *Lehre von den organiſch-thieriſchen Kräften des Menſchen.*

### §. 16.

### Der Menſch als ein organiſch-thieriſches Weſen betrachtet.

Der Charakter der Thierheit, *Senſibilität (Empfindlichkeit)* und das *Vermögen*, *willkührliche Bewegungen* hervorzubringen, erheben den Organismus des Menſchen auf eine Stufe der Vollkommenheit, deren ſich keine Vegetation rühmen kann. *Senſibilität*, und das Vermögen der *willkührlichen Bewegungen* gründen ſich auf eine be-

sondere Einrichtung des menschlichen Körpers; wir nennen sie die *organisch-thierische*. Vermöge dieser Einrichtung dienet der Körper dem Geiste als ein schickliches Werkzeug der *Empfindung*, des *Gedächtnisses*, der *Einbildungskraft*, des *Willens* und *verschiedener besonderen Seelenzustände*. Es ist daher nothwendig, den Körper des Menschen in dieser Hinsicht kennen zu lernen.

§. 17.

## Vom menschlichen Körper überhaupt.

Der menschliche Körper bestehet aus *festen* und *flüssigen* Theilen.

Die *festen Theile* sind aus einem faserichten unorganischen Wesen gebildet, welches man das Zellengewebe (tela cellulosa) nennet. Die Fasern dieses Gewebes werden durch die organisirende Kraft zu *thierischen Fibern* organisirt; es hängen sich nämlich mehrere Fasern vermittelst eines klebrichten Saftes, der das Gewebe erfüllt, an einander, und leimen sich gleichsam zusammen. Aus diesen *thierischen Fibern* entstehen sodann alle übrigen festen Theile.

Von den *flüssigen Theilen* sind einige Arten im ganzen Körper, andere nur in einzelnen Behältnissen; die ersteren heissen *allgemeine*, die letztern *besondere Säfte*. Zu den allgemeinen Säften gehören: das *Blut*, das *Serum* und die *Lymphe*. Zu den *besonderen* rechnet man: den *Speichel*, die *Galle*, den *Harn*, die *Thränen* u. s. w. Diese werden in den Absonderungswerkzeugen des Körpers aus dem Blute und Serum bereitet.

Das *Blut* ist eine rothe, etwas dichte Feuchtigkeit, mit organisirender Kraft, d. i., mit *Leben* begabt, und in eigenen sich durch den ganzen Körper verbreitenden, Gefässen enthalten.

Das *Serum* ist der dünnere Theil des Blutes.

Die *Lymphe* ist eine gallertartige, gelbe, ge-

rinnbare Feuchtigkeit, welche in eigenen Gefäſsen, die *Lymphengefäſse* (vaſa lymphatica) genannt werden, den Körper durchſtrömt.

Dieſes vorausgeſchickt, übergehen wir zur Betrachtung vorzüglich jener Theile des Körpers, die für den philoſophiſchen Anthropologen wichtig ſind; hieher gehören hauptſächlich die *Knochen*, die *Muskeln*, die *Nerven*.

## §. 18.
## Die Knochen.

Die *Knochen* beſtehen aus dem verhärteten Zellgewebe, welches von einem zähen, ölichten Safte durchdrungen iſt, und dienen dem Körper als Grundpfeiler und Stützen. An ſich ſind ſie unempfindlich; aber um ſo empfindlicher iſt das dünne, elaſtiſche, nervöſe Häutchen, womit ſie von auſsen überzogen ſind, und das unter dem Namen *Beinhäutchen* bekannt iſt. — Das ganze knöcherne Gerüſte (*Gerippe*, *Skelet*) wird, ſo wie der menſchliche Leib überhaupt, in den *Kopf*, den *Rumpf* und die *Gliedmaſsen* abgetheilt. Zu dem Rumpfe gehören die Rippen, der Rückgrad und das Becken; zu den *Gliedmaſsen* die Schulterblätter, Arme, Hände, Schenkel und Füſse. — Starke, leichtbewegliche Knochen geben das Bewuſstſeyn eigener Stärke, Geſchmeidigkeit und Beholfenheit, — ſchwere, ſchwache Knochen hingegen, das Bewuſstſeyn der Schwerfälligkeit, des Unvermögens.

## §. 19.
## Die Muskeln.

Die Knochen ſind mit Muskeln bekleidet, welche ſie einer willkührlichen Bewegung fähig machen; indem ſie Fleiſchtheile ſind, denen die Fähigkeit eigen iſt, ſich bey hinzukommendem

Reitze zuſammen zu ziehen, wodurch es denn geſchieht, daſs diejenigen Theile des Körpers, woran ſie befeſtiget ſind, leicht bewegt werden können. Sie haben *Nerven.* Im Menſchen erzeuget ſich aus der Beſchaffenheit ſeines Muskelſyſtems das Bewuſstſeyn ſeiner gröſsern oder geringern, mehr- oder minderſeitigen, freyern oder gehemmtern, ſo oder ſo gearteten — Macht und Stärke, und alſo auch ſeines Kunſtgeſchickes; woraus ſich alsdann die Zuſtände ſeines Herzens und Gemüths entwickeln.

§. 20.

## Die Nerven.

Die Nerven nehmen ihren Urſprung aus dem Hirn, und ſind eigentlich nichts anders, als ein fortgeſetztes und in Aeſte und Zweige vertheiltes Hirn.

Das *Hirn* liegt als eine breyartige, mit vielen Gefäſsen durchflochtene, Maſſe in der Höhle des Hirnſchädels, gleichſam in einer knöchernen Schachtel verwahrt, und füllet dieſe Höhle genau aus. Die Gröſse und das Gewicht deſſelben iſt bey dem Menſchen verhältniſsmäſſig gröſser, als bey den übrigen Thieren. — In Embryonen iſt es faſt flüſſig, im hohen Alter gewöhnlich am feſteſten, ſo wie auch ſpecifiſch leichter. Man theilet es in das *groſse Hirn* (cerebrum), und in das *kleine Hirn* (cerebellum), ein. Die ganze Maſſe beſtehet aus einer *grauen*, und aus einer von dieſer umgebenen *milchweiſſen Materie.* Jene nennet man die *Hirnrinde* (cortex cerebri), dieſe das *Mark* (medulla). Die *Rinde* iſt unempfindlich; das *Mark* hingegen überaus empfindlich. Im *groſsen Hirn* bemerken wir vorzüglich folgende Theile: den *Balken* (corpus calloſum), und die *Zirbeldrüſe* (glandula pinealis). Viele Philoſophen wieſen der Seele in dieſen Theilen ihren Sitz an. Noch müſ-

ſen wir einer Eintheilung des Hirns erwähnen, nämlich des *verlängerten* und des *Rückenmarks.* Das *verlängerte Mark* (medulla oblongata) iſt eine Vermiſchung des groſsen und kleinen Hirns, und hat ſeine Lage im Hinterſchädel zum groſsen Loche hin. Alsbald es aus dieſem Loche heraustritt, begiebt es ſich in die Wirbelſäule oder das *Rückgrad*, wo es frey in einer Scheide hängt, und *Rückenmark* (medulla ſpinalis) heiſst. — Aus dem *Hirn* und dem *Rückenmarke* gehen die *Nerven* hervor.

Die *Nerven* ſind markige, dünne, aus Bündelchen von Faſern zuſammengeſetzte Fäden, oder Schnüre, die mit dem Marke des Hirns oder des Rückgrads zuſammen hängen, und ſo weich wie das Hirn ſind.

Jene *Nerven*, die zu den Organen der Sinne gehen, und ſich in der Nähe ihres Urſprungs vertheilen; bleiben weich und haben keine *Hüllen* (membranas), die übrigen werden durch ſie umgebende Häute geſtärkt, legen aber an ihren Endigungen dieſe Häute wieder ab, und verbreiten ſich wie Brey.

Nerven, welche bloſs zu ſinnlichen Organen gehen, werden *Empfindungsnerven*, die ſich hingegen in Muskeln verbreiten, *Bewegungsnerven* genannt. — Es iſt kein weſentlicher Unterſchied unter ihnen; oft machen uns auch die *Bewegungsnerven* empfinden; ſo empfinden wir zuweilen die Bewegungen des Herzens, die Bewegungen der Eingeweide u. dgl. beſonders in krankhaften Zuſtänden. Man hielt ſonſt dafür, daſs die Nerven hohle Röhrchen ſind; aber man iſt heut zu Tage vom Gegentheil überzeugt.

Die Nerven ſind etwas auſserordentlich Wichtiges. Ihre Wichtigkeit ergiebt ſich, wenn wir folgende Sätze erweiſen.

*Erſter Satz. Nerven ſind zum thieriſchen Leben nothwendig.*

*Zweyter Satz: Hirn und Nerven ſind der Grund aller Empfindung und willkührlichen Bewegung.*

*Dritter Satz: Das Hirn enthält die Organe aller phyſiſchen Fähigkeiten und Anlagen des Menſchen in ſich.*

*Vierter Satz: Die phyſiſchen Fähigkeiten und Anlagen des Menſchen ſind mit ihren Organen, durch welche ſie wirkſam ſind, angebohren, und nicht erſt durch die Erziehung hervorgebracht.*

*Fünfter Satz: Die Organe für die verſchiedenen phyſiſchen Fähigkeiten und Anlagen des Menſchen ſind in verſchiedenen unabhängigen Theilen des Hirns vertheilt.*

Die Beweiſe dieſer Sätze ſind folgende:

## A.

## *Die Nerven ſind zum thieriſchen Leben nothwendig.*

1) Ein ſtarker Druck auf das Hirn, als den Urſprungsort der Nerven, eine Erſchütterung deſſelben, verurſachen eine allgemeine Lähmung.

2) Die Unterbindung gewiſſer Nerverſtämme, oder Druck derſelben, erzeugen eine Lähmung in den Theilen, zu denen die Nerven gehören.

3) Wenn die Nerven zerſtört werden, welche in die Eingeweide der Bruſt und des Unterleibes gehen, ſo erfolget ein Stillſtand des Lebens und der natürlichen Verrichtungen, es erfolget der Tod.

4) Ein Reitz im Hirn, oder in den Nerven, verurſachet krampfhafte Bewegungen, entweder im ganzen Körper, oder in einzelnen Theilen.

5) Die natürliche Wärme eines jeden Gliedes

verschwindet, sobald der Einfluſs der Nervenkraft gehemmet ist.

*Anmerkung.* Indessen ist der Einfluſs der Nerven auf das thierische Leben von dem Hirn und Rückenmark nicht durchaus abhängig, wie man bisher glaubte; denn man sah Kinder leben und stark werden, die ohne alles Hirn und Rückenmark auf die Welt kamen; auch können, wie die Erfahrung lehret, Thiere, denen man das Rückenmark zerschneidet, Jahrelang leben.

B.

## *Hirn und Nerven sind der äuſsere Grund aller Empfindung und willkührlichen Bewegung.*

1) Empfindung und willkührliche Bewegung gehen verlohren, wenn das Hirn gedrückt, oder erschüttert wird.

2) Durch Unterbindung oder jeden Druck auf einen einzelnen Nerven verlieren diejenigen Theile, in welche sich dieser Nerve vertheilt, alles Gefühl, und die Seele vermag sie nicht zu bewegen.

3) Empfindlichkeit und willkührliche Beweglichkeit der Theile sind nur da zugegen, wo Nerven sind, und beyde sind um so stärker, je mehrere, und geringer, je wenigere Nerven da sind. Die Knochen, die Sehnen, die Bänder, die Hirnhäute etc. etc. sind unempfindlich. Wenig empfindlich sind die Eingeweide der Brust, die Eingeweide des Unterleibes, wie die Leber, die Milz, die Nieren u. s. w. Ueberaus empfindlich sind die Haut (cutis), die Muskeln, die Organe der Sinne etc. etc.

*Anmerkung.* Unter den Thieren hat der Menſch bey einem verhältniſsmäſſig groſsen Hirn die dünnſten Nerven. Es ſcheint, daſs dieſe Feinheit und Zartheit der Nerven, die der Seele als Organe dienen, den Grund enthalte, daſs der Menſch alle Thiere an Mannichfaltigkeit und Fülle der Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte übertrifft; dieſes beſtätiget noch mehr die Beobachtung: Je unvollkommener die Thiere ſind, deſto mehr nimmt die Dicke ihrer Nerven, nach dem Verhältniſſe ihres Hirns, zu.

C.

## *Das Hirn enthält die Organe der phyſiſchen Fähigkeiten und Anlagen des Menſchen in ſich.*

1) Das Hirn iſt nicht zum Leben unumgänglich nöthig; denn es werden Menſchen und Thiere ohne Hirn gebohren, und leben dennoch. Auch hat man oft ſchon ſtarke Portionen Hirn weggenommen, ohne daſs das Leben verlohren gegangen wäre. Die Natur hat aber nichts umſonſt gemacht, am wenigſten einen ſo künſtlich gebauten Theil, als das Hirn iſt; es muſs alſo einen anderweitigen wichtigen Zweck haben.

2) Die Fähigkeiten und Anlagen der verſchiedenen Thiergattungen ſtehen ohne Ausnahme mit der Gröſse des Hirns im Verhältniſſe, ſo, daſs ſie um ſo ausgezeichneter ſind, je gröſser die Maſſe des Hirns, in Proportion mit den Nerven und dem übrigen Körper des Thieres iſt, daſs umgekehrt das Thier um ſo weniger Fähigkeiten äuſsert, je kleiner ſein Hirn iſt, und daſs alle Anlagen,

die ſich vom Hirne ableiten laſſen, mangeln, wenn daſſelbe nicht vorhanden iſt. Alles Fälle, die auch beym Menſchen genau eintreffen.

5) Krankheiten und Verletzungen des Hirns haben einen unläugbaren Einfluſs auf die Erhöhung, Verminderung, oder gänzliche Vertilgung der Aeuſserung der Fähigkeiten und Anlagen, z. B. ein Schlag aufs Hirn raubt entweder das Gedächtniſs, oder die Urtheilskraft, oder ſonſt eine Fähigkeit, ohne gerade das Leben in Gefahr zu ſetzen.

## D.

## *Die phyſiſchen Fähigkeiten und Anlagen des Menſchen ſind mit ihren Organen, durch welche ſie wirkſam ſind, angebohren, und nicht erſt durch die Erziehung hervorgebracht.*

Durch Erziehung und Uebung kann die Entwickelung einer Fähigkeit, wozu das Organ ſchon vorhanden iſt, wohl begünſtiget werden, ſo wie man durch Nichtübung die Ausbildung derſelben verhindern kann; niemals aber wird man durch Erziehung und Uebung eine Fähigkeit *hervorbringen*, wenn ſie nicht mit ihrem Organ ſchon vorhanden war. Es iſt ganz falſch, wenn man glaubt, man wolle aus einem Menſchen etwas machen, was nicht vorher ſchon in ihm liegt. Sehr viele Menſchen, die die beſte Erziehung genieſsen, den beſten Willen zeigen, und einen eiſernen Fleiſs anwenden, um etwas Rechtes zu lernen, bleiben doch nur elende Stümper; dagegen wahre Genies, — wo eine, oder die andere Fähigkeit im vorzüglichen Grade angebohren iſt, ſich oft unter den ungünſtigſten Umſtänden, mit wenig Fleiſs

sehr schnell empor heben. Wie oft siehet man nicht, dass mehrere Kinder, die ganz eine und dieselbe Erziehung geniessen, doch die verschiedensten Gaben zeigen! Es ist kaum zu begreifen, auf welche Art man es läugnen will, dass die Menschen, die zu den verschiedenen Geschäften und Bedürfnissen des menschlichen Lebens nöthigen Anlagen nicht etwa erst durch Uebung und Erziehung, sondern ursprünglich vom Mutterleibe aus mitbringen? Bey *Mozart* zeigte sich schon in den ersten Jahren des Lebens sein musikalisches Genie unaufhaltsam.

*Einwurf.* Die Fähigkeiten und Anlagen können dem Menschen nicht angeboren seyn: denn man siehet ja, dass sie sich erst langsam entwickeln.

*Antwort.* Wie man diesen Einwurf macht, eben so gut kann man auch sagen, den organischen Wesen sey die Propagationskraft, dem Stier das Stossen, und dem Hengste das Schlagen nicht angeboren; denn alles diess entwickelt sich auch nur stufenweise zu seiner Vollkommenheit. Die Ideen sind uns zwar nicht angeboren, aber das Vermögen, die Ideen, welche wir erhalten, aufzubewahren, und zu vergleichen, die *Vernunft* ist uns angeboren.

*Noch ein Einwurf.* Wenn uns die Fähigkeiten und Anlagen mit ihren Organen angeboren sind, so höret die Freyheit des Willens und der Handlungen auf. Wir sind dann mehr Werkzeuge als Herrn unserer Handlungen; und ganz dem innern Anstosse preiss gegeben, und mehrere Handlungen können uns dann nicht beygemessen, und wir nicht zur Verantwortung gezogen werden.

*Antwort.* Wer da glaubt, unsere Fähigkeiten und Anlagen seyen uns nicht angeboren, der leitet sie von der Erziehung her, und ist

das, so werden ja dann unsere Handlungen durch die Erziehung bestimmt, und es ist im Grunde einerley, ob wir von Natur durch angeborne Eigenschaften, oder durch Erziehung auf gewisse Weise geartet sind. Im letztern Falle würde man auch sagen können, dass unser Wille durch die Erziehung bestimmt, und also uns keine Handlung zugerechnet werden könne, welches zu behaupten sich doch Niemand erfrechen würde. Zu dem ist ja hier die Rede von blossen Anlagen oder Fähigkeiten, nicht von der Handlungsweise selbst; die Anlage hat ja noch nicht die wirkliche Handlung zur Folge. Die Organe, und die in ihnen gegründeten Anlagen sind nur als Reitze zu betrachten, durch welche der Mensch angetrieben wird, das zu thun, wozu er die Anlage besitzt; z. B. wenn jemand das Organ zum Trunke besitzt, so hat er zwar immer den Hang zum Trinken, aber aus diesem Hange folgt noch nicht, dass er wirklich sich der Trunkenheit hingiebt; sondern dieser Hang zum Trinken kann vorhanden seyn, und doch recht gut durch den Willen, durch moralische Grundsätze und Vorstellungen unterdrückt werden. Selbst die Thiere sind nicht ohne alle Willkühr ihren Trieben untergeordnet; so mächtig sich bey dem Hunde der Hang zum Jagen zeigt, und so sehr die Katze den Trieb zum Mausen besitzt, so lassen sie, bey wiederholten Züchtigungen, beyde doch die Ausführung dieser Triebe.

## E.

## *Die Organe für die verschiedenen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen sind in verschiedenen und unabhängigen Theilen des Hirns vertheilt.*

1) Man kann die Geisteskräfte abwechselnd in Ruhe und Thätigkeit versetzen; die eine kann ermüdet seyn und sich erholen, während die andere wirksam ist. — Geistesanstrengungen einerley Art ermüden sehr; wechselt man aber mit den Beschäftigungen ab, so kann man es lange aushalten. Z. B. wer sich durch das Studium der Geschichte ermüdet hat, hat wohl Kräfte zu metaphysischen Spekulationen, und sind auch diese erschöpft, so kann ein guter Dichter noch seine Phantasie beschäftigen. Es erhellet also hieraus, daſs die Organe für die Kräfte der Seele von einander verschieden und unabhängig sind, und in verschiedenen Gegenden des Hirns ihren Sitz haben.

2) Man kann die Geisteskräfte ganz, oder zum Theil verlieren, z. B. ganz blödsinnig werden; oder man kann nur einzelne Fähigkeiten verlieren, z. B. das Gedächtniſs, ja nur nur einen Theil des Gedächtnisses. Man hat Beyspiele von Menschen, welche plötzlich, oder nach einer Krankheit, die lateinische Sprache, die sie vorher völlig inne hatten, gänzlich vergaſsen, ohne dabey etwas anderes aus dem Gedächtnisse zu verlieren. Mancher Mensch verliert sein Gedächtniſs nur für einen gewissen Zeitraum; alles, was vor und nach diesem Zeitraume vorgefallen, ist ihm vollkommen gegenwärtig; nur für den bestimmten Zeitraum versagt das Gedächt-

nifs feine Dienfte; er weifs nicht ein Wort von alle dem, was während diefer Periode mit ihm vorgegangen ift. So gieng es einem Kaufmann, der von dem Orte, wo er wohnhaft war, nach einer andern 20 Meilen weit entfernten Stadt reifete, und kurz vorher, ehe er das Ziel feiner Reife erreichte, das Unglück hatte, aus dem Wagen auf den Kopf zu ftürzen; er klagte nur über geringen Schmerz an der Stelle des Kopfes, auf welche er gefallen war; allein ein fonderbarer Umftand hatte fich eingeftellt; er hatte das Gedächtnifs für alles verloren, was feit feiner Abreife von feinem Wohnorte mit ihm vorgegangen war: fein ganzes voriges Leben aber bis zu dem Anfange der Reife wufste er genau, nur der Reife felbft konnte er fich auf keine Weife erinnern.

So wie diefs mit dem Gedächtnifs der Fall feyn kann, fo kann es auch mit der Urtheilskraft gefchehen. Alle Narrenhäufer liefern Beyfpiele davon in Menge. Manche dafelbft befindliche Narren urtheilen nur über einen einzigen Gegenftand widerfinnig, während fie über alles andere fo vernünftig reden, dafs man fich oft Stundenlang mit ihnen unterhalten kann, ohne ihre Narrheit zu bemerken, bis man endlich, vielleicht zufällig, den für fie kitzlichen Punkt berührt. Andere dagegen find wieder über alles verwirrt, und nur bey einem einzigen Gegenftande zeiget fich ihre Vernunft regelmäfsig thätig. So konnte eine närrifch gewordene Goldftickerin bey allem Unfinne, den fie fprach, doch die zu einer Wefte nothwendige Quantität Goldes, fo wie das Mafs des nöthigen Zeuges, auf das Genauefte angeben, wenn man fie darum befragte.

3) Durch Krankheiten und Verletzungen ein-

zelner Stellen des Gehirns können einzelne Fähigkeiten des Geistes verloren gehen, oder verstärkt werden. So hat man öfter beobachtet, daſs Menschen nach einem heftigen Schlage vorne auf die Stirne ihr Gedächtniſs eingebüſst haben. Dagegen können aber auch manche verloren gegangene Fähigkeiten wieder erstattet werden, wenn gewisse örtliche Hindernisse auſsen auf dem Gehirne aus dem Wege geräumt werden. Wenn man Menschen, welche nach erlittener Gewaltthätigkeit auf den Kopf eine oder die andere Fähigkeit eingebüſst hatten, trepanirte, so fand man häufig unter der Hirnschale auf dem Gehirn geronnenes Blut; nahm man dasselbe weg, und hob so den Druck auf, den das Blut auf das Gehirn ausgeübt hatte, so kehrte auch oft die bis dahin verloren gewesene Fähigkeit wieder zurück.

4) Fähigkeiten und Neigungen können in höchst verschiedenen Verhältnissen beysammen seyn, einzelne Fähigkeiten können ausserordentlich verstärkt werden, während andere kaum mittelmäſsig sind; z. B. es kann ein Mensch ein vortrefflicher Rechner seyn, und ein sehr schlechtes Sachgedächtniſs besitzen; oder es kann jemand auſserordentlich gut Nahmen behalten, und vielleicht über die leichtesten Dinge kein gesundes Urtheil fällen.

5) Die Fähigkeiten und Neigungen werden ungleichzeitig entwickelt; einige verschwinden, ohne daſs die anderen im geringsten abnehmen, ja selbst noch stärker werden, z. B. Beobachtungsgabe und Gedächtniſs nimmt in höheren Jahren gewöhnlich ab, während die Urtheilskraft oft noch beständig stärker wird.

Aus diesem theilweisen Ausruhen, Verletzt-

werden, Verſchwinden, Entſtehen und Verſtärktwerden der Fähigkeiten und Neigungen muſs man allerdings auf die Verſchiedenheit und Unabhängigkeit derſelben, ſo wie auf die Unabhängigkeit der dieſen Fähigkeiten zum Grunde liegenden Organe ſchlieſsen, welches ſo viel heiſst; als: das Organ einer Fähigkeit kann in Thätigkeit geſetzt werden, ohne daſs die übrigen Organe der übrigen Fähigkeiten eben ſo ſehr an dieſer Thätigkeit Antheil nehmen müſsten, und daſs der einer jeden Anlage als Organ zukommende Theil des Hirns in Thätigkeit geſetzt werden könne, ohne daſs das ganze Hirn in Thätigkeit geſetzt zu werden brauchte.

Da die Fähigkeiten und Neigungen mit ihren Organen angeboren ſind, und im Hirne ihren Sitz haben, das Hirn alſo gleichſam als der Vereinigungsort aller Organe zu betrachten iſt; ſo folgt daraus, daſs durch das Angeborenſeyn der Organe im Hirn auch gleich Anfangs die Form des Hirns, wo alle Organe ſich befinden, beſtimmt werden müſſe. Durch das Angeborenſeyn der Organe gewiſſer Anlagen iſt uns alſo auch eine beſtimmte Form des Hirns angeboren. Bey gewiſſen Fähigkeiten und Neigungen hat daher das Hirn eine eigene beſtimmte Form, welche fehlet, wenn jene Anlagen fehlen. Iſt aber nun gleich die Form des Hirns urſprünglich, und die gröſsere oder geringere Vollkommenheit der einzelnen Organe angeboren, ſo kann doch durch Freyheit und Gebrauch die mannichfaltigſte Modifikation möglich werden.

Durch Entwickelung und Pflege kann auch ein ſehr ſchwaches Organ, eine ſchwache Anlage zu einem gewiſſen Grad von Vollkommenheit gedeihen, und durch gänzliche Unterlaſſung der Uebung kann ein ſehr ſtarkes Organ, und ſeine Anlage bis zu einem kleinen Ueberbleibſel verſchwinden. Dieſes wird durch die Folgen der

guten und schlechten Erziehung, durch die Folgen des Müssiggangs und der Geistesanstrengung hinlänglich bewiesen. Es ist hier ganz derselbe Fall, wie mit den Kräften des Körpers und den Gliedmassen, durch welche die Kräfte sich äussern. So kann ein ziemlich schwacher Mensch durch allmählige Uebung seiner Glieder nach und nach stärker werden, und so geschieht es, dass Menschen, die ihren Körper auch nicht im geringsten anstrengen, fast gar nicht bewegen, am Ende die Kraft, sich zu bewegen, scheinen verloren zu haben, und immer schwächer werden. Ein Weinrausch, Fieber u. s. w. erhöhet die Thätigkeit der Organe des Geistes eben so, wie die des Körpers. Wie häufig ist nicht der Fall, dass Menschen im Rausche sehr geläufig eine fremde Sprache reden, die sie im nüchteren Zustande nur mit grosser Mühe sprechen können; daher das Sprüchelchen: Quando bibo vinum, loquitur mea linqua latinum. In so einem Falle werden gemeiniglich alle vorhandenen Organe gereitzt, vorzüglich aber wird die Thätigkeit des Organes erhöhet, das im vorzüglich starken Grade vorhanden ist, und das man das Hauptorgan nennen kann; daher man auch im Rausche gewisse Menschen beobachten muss, deren Charakter man kennen lernen will.

§. 21.

## Hypothesen, die Fortpflanzung der Eindrücke zur Seele, und die Rückwirkung der Seele auf den Körper durch die Nerven betreffend.

Die Verrichtungen der Nerven gründen sich auf die Reitzbarkeit ihrer Fasern. Man nennet die Reitzbarkeit der Nervenfasern zum Unterschiede von der Reitzbarkeit der Muskelfasern *Empfindlichkeit*, und neuester Zeit *Stimmbarkeit*.

Das Gereitztſeyn der Faſern heiſst *Stimmung*. Dieſe iſt nun entweder *Geiſtesſtimmung*, Empfindung, wenn in der Seele eine Veränderung zugleich hervorgebracht wird, oder *Erregung der Muskelfaſer*, wenn daher eine Bewegung erfolgt.

Worin aber beſtehet dieſe Nerventhätigkeit? Sind die Nerven elaſtiſch, und pflanzen ſie die empfangenen Eindrücke nach den Geſetzen der Schwingungen elaſtiſcher Körper in das Hirn fort? Wie wirkt die Seele durch das Hirn, und die Nerven auf die Muskeln? Oder ſind die Nerven hohle Röhrchen, die eine äuſserſt feine, bewegliche, doch nicht leicht verfliegende Flüſſigkeit, unter dem Nahmen *Lebensgeiſter*, *Nervenſaft*, führen?

Jede dieſer Meinungen hat ihre Vertheidiger und Gegner. Wir wollen beyde Theile hören?

§. 22.

## Gründe für die Spannung und Elaſticität der Nerven. — Gegengründe.

1) Der Eindruck, der von einem Reitze auf den Nerven geſchieht, pflanzet ſich mit einer auſserordentlichen Geſchwindigkeit in denſelben fort. Der Nerve muſs alſo geſpannt und elaſtiſch ſeyn; denn ſonſt wäre dieſe Geſchwindigkeit der Fortpflanzung nicht erklärbar.
2) Die Nerven erſcheinen wirklich, ſelbſt in der weichſten Maſſe, als geſpannte Fäden.
3) Sie ſind mit einer klebrichten Feuchtigkeit überzogen, die zur Unterhaltung der Elaſticität beſtimmt zu ſeyn ſcheint, und mit einer Membran umgeben, die elaſtiſch iſt.
4) Die Hypotheſe von den Lebensgeiſtern erkläret lange die Phänomene nicht, welche die Hypotheſe von der Spannung und Elaſticität der Nerven begreiflich macht.

Gegen diese Gründe wird eingewendet:

1) Aus der auffallenden Geschwindigkeit, mit welcher der Nerve den empfangenen Eindruck fortpflanzt, folget keineswegs, dass er gespannt und elastisch seyn müsse; denn es können noch andere Ursachen diese Geschwindigkeit bewirken.
2) Gerade da, wo der Nerve am empfindlichsten, stimmbarsten, ist, bey seinem Ursprunge und bey seiner Endigung, erscheint er am allerwenigsten gespannt und elastisch, da er doch vielmehr hier am gespanntesten seyn müsste.
3) Die klebrichte Feuchtigkeit, welche die Nerven überzieht, gehört zur Substanz des Nerven, und erhält ihn geschmeidig; und am Ursprunge und Ende haben die Nerven keine Membranen, wo sie doch am empfindlichsten sind.
4) Die Schwierigkeiten einer Hypothese, die Unzulänglichkeit, jedes Phänomen zu erklären, der Mangel entscheidender Gründe für sie, alles dieses beweiset noch nichts gegen die entgegengesetzte.

§. 23.

## Gründe für das Daseyn der Lebensgeister in den Nerven als Kanälen. — Gegengründe.

1) Die grosse Menge Bluts, welches nach dem Hirne gebracht wird, weiset auf eine wichtige Absonderung aus demselben, und diess sind die Lebensgeister.
2) Die parallel laufenden Fasern der Nerven begründen die Vermuthung, dass sie hohle Röhrchen, dass sie Kanäle sind.
3) Die Leichtigkeit, womit die meisten Erschei-

nungen der Nerven aus der Lehre von den Lebensgeiſtern erkläret werden können, geben dieſer Hypotheſe ein groſses Uebergewicht.

4) Die Aehnlichkeit der Nerven mit den Blutgefäſsen in ihrer Vertheilung, und die Analogie des Umlaufes und der Säfte in den Pflanzen, erwecken allerdings die Vermuthung, daſs ſich auch in den Nerven eigene Säfte, d. i., Lebensgeiſter bewegen, ſie reitzbar oder ſtimmbar machen.

Dagegen wird wieder eingewendet:

1) Die Induktion von der Menge des nach dem Hirn ſtrömenden Blutes auf die Nothwendigkeit einer Abſonderung iſt unrichtig und voreilig. Vielleicht bedarf die feine Hirnſubſtanz zu ihrer Ernährung einer Menge der feinſten Bluttheilchen, welche nur aus einer groſsen Menge Blutes herausgezogen werden können; daher denn auch eine beträchtliche Quantität deſſelben nach dem Hirn geleitet werden muſs.

2) Die äuſsere Geſtalt der Nerven und die Aehnlichkeit einiger Hirntheile mit Faſerbündeln geben keinen Grund, ſie für Kanäle zu halten; der innere Bau muſs hier allein den Streitpunkt entſcheiden. Dieſer nun beſtehet entweder aus aneinander hängenden elaſtiſchen Kugeln, oder aus Faſern um einen Cylinder gewickelt. In beyden Fällen fällt die gerade Richtung der Faſern und folglich auch ihre Höhle weg.

3) Die Analogie der Nerven mit der Oekonomie der Pflanzen iſt unrichtig; denn Nerven und Nervenkraft kommen bloſs dem Thiergeſchlechte zu, und kann daher auch zwiſchen den Nerven und den Gefäſsen eines Pflanzenkörpers keine Parallele gezogen werden.

4) Wird ein beſonderer Saft aus dem Blute im

Hirne abgeſchieden, wo kommt er hin? Wo ſind die Gefäſse im Hirn und die Nerven, die ihn wieder einſaugen? und welche Kräfte ſetzen ihn in Bewegung, wenn die Seele auf den Körper wirkt, dieſen oder jenen Theil des Körpers bewegen will?

## §. 24.

## Neue Hypotheſe zur Auflöſung des voranſtehenden Problems.

Es iſt eine Kraft in der Natur zugegen, die alles durchdringt, ein allenthalben ausgebreitetes Fluidum, beſonders häufig bey organiſchen Körpern, noch häufiger in Thieren, am häufigſten im Menſchen; Quelle aller Bewegung, ſchnell wirkend, den Geiſt erhebend, — *Lebenskraft* genannt. Wie, wenn dieſe Kraft die Nerven belebte, ſie fähig machte, Eindrücke zur Seele zu bringen, den Willen der Seele zu vollführen?

Daſs ſie da ſey, haben *Darvin*, *Rooſe*, *Schelling* und *Hufeland* erwieſen.

Daſs ſie die Nerven belebe, wirkſam mache, erhellet aus folgenden Erfahrungen und Verſuchen:

1) Wenn man ein Plättchen Zink unter und ein Plättchen Silber auf die Zunge legt, und dann beyde in Berührung bringt, ſo entſtehet ein ſäuerlicher Geſchmack, und eine Blitzähnliche Geſichtserſcheinung. Hieraus folgere ich, die Lebenskraft der Empfindungsnerven ſey gereget und durch ſelbe geleitet worden; daſs ihr alſo die Nerven als *Leiter*, nicht als Kanäle dienen.

2) Wenn man den abgelöſten Schenkel eines friſchen Froſches nimmt, und den Cruralnerven ſo heraus präparirt, daſs er mit einem Ende in dem Schenkel natürlich hängen bleibt, und dann unter dieſen Nerven eine

Zinkplatte bringt, unter den Muskel aber eine Silberplatte legt, und nun jede Platte mit dem Ende eines meſſingenen Bogens berührt, ſo ziehet ſich augenſcheinlich der Muskel zuſammen. — Ein Verſuch, der die Bethätigung der Lebenskraft in den Bewegungsnerven offenbar beweiſet. — Ich machte im verfloſſenen Jahre dieſen Verſuch nach, und er gelang über meine Erwartung.

3) Wenn man die Lebenskraft bey Scheintodten wieder erwecket, oder ſie denſelben im erforderlichen Maſse zugeführet wird, ſo kehren Bewuſstſeyn und willkührliche Bewegung wieder ſogleich zurück. Ich folgere hieraus, die Lebenskraft ſey die Materie, die uns empfinden und fähig macht, willkührliche Bewegung zu äuſsern.

4) Nichts ſchwächt das Hirn, die Nerven und die Erkenntniſskräfte ſo ſehr, als wollüſtige Ausſchweifungen, und es iſt unwiderſprechlich gewiſs, daſs eben dieſe Ausſchweifungen die gröſsten Feinde der Lebenskraft ſind.

5) Nach allzuſtarken körperlichen Arbeiten, nach unmäſsiger Anſtrengung der Seelenkräfte fühlen wir Ermüdung, Erſchlappung, Stumpfheit der Sinne. Es ſcheinet hier alſo den Bewegungs- und Empfindungsnerven etwas entgangen zu ſeyn, was ſie auſserdem regſam und ſtimmbar macht, und was kann dieſes wohl anders ſeyn, als die Lebenskraft?

6) Die Lebenskraft, in einer vollkommenen Organiſation, wie die des Menſchen, verfeinert und exaltirt, entflammt die Denkkraft und giebt dem vernünftigen Weſen zugleich mit dem Leben auch das Gefühl und das Glück des Lebens; denn man bemerket, daſs das Gefühl von Werth und Glück der Exiſtenz ſich ſehr genau nach dem gröſsern oder geringern Reichthum an Lebenskraft richtet,

und daſs, ſo wie ein gewiſſer Ueberfluſs derſelben zu allen Genüſſen und Unternehmungen aufgelegter und das Leben ſchmackhaft macht, nichts ſo ſehr, als Mangel daran im Stande iſt, Eckel und Ueberdruſs des Lebens hervorzubringen.

7) Nichts iſt beweglicher, erregbarer, durchdringender, dem Hirn und den Nerven beywohnender, als die Lebenskraft, folglich auch nichts geſchickter, die Eindrücke, welche in dieſe organiſchen Theile des Körpers geſchehen, fortzupflanzen, und den Willen der Seele auszuführen. Sie iſt alſo das unmittelbarſte Seelenorgan, das Bindungsmittel der Seele mit dem gröbern Körper, der Interpres, wie eine einfache Subſtanz, Seele, mit dem Leibe in Wechſelwirkung ſtehen könne. Man nenne ſie *galvaniſche Materie*, *animaliſirte Elektricität*, *Nervenäther*, *magnetiſche Kraft*, *Perkinismus*, oder wie man ſonſt will, der Nahme thut nichts zur Sache.

§. 25.

## Die äuſseren Sinne des Menſchen.

Wir empfinden unſern lebenden Körper, und durch ihn die andern Dinge auſser uns. Wir haben alſo zwey äuſsere Empfindungen; nämlich die Empfindung unſeres lebenden Körpers, *Vitalempfindung*, und die Empfindung der übrigen Dinge auſser uns durch den Körper, *Organempfindung*. Beyde ſind ohne Nerven nicht möglich. Die Nerven ſind alſo die Werkzeuge dieſer Empfindungen, *Sinne*, (ſenſus oder organa ſenſoria). Die Nerven, in ſo fern ſie uns das Leben des Körpers und ſeiner Zuſtände empfinden machen, heiſſen zuſammengenommen der *Vitalſinn* (ſenſus vagus) in ſo fern ſie uns von Verände-

rungen unterrichten, die in gewiſſen Theilen des Körpers nur allein vorgehen, heiſſen ſie *Organenſinn* (ſenſus fixus).

## §. 26.

## Die Organenſinne.

Der *Organenſinne* giebt es fünfe; einen ſechſten auffinden zu wollen iſt lächerlich, und albern; es ſind

1) der *Betaſtungsſinn* (ſenſus tactus);
2) der *Geſichtsſinn* (ſenſus viſus);
3) der *Gehörsſinn* (ſenſus auditus);
4) der *Geſchmacksſinn* (ſenſus guſtus);
5) der *Geruchsſinn* (ſenſus olfactus).

*Drey* von dieſen Sinnen ſind mehr objektiv als ſubjektiv; d. i. ſie tragen zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes mehr bey als die übrigen; ſie belehren mehr; und dieſe ſind: der Sinn der *Betaſtung*, des *Geſichts* und des *Geſchmacks*; ſie ſind Inſtruktoren, Informatoren des Menſchen.

Der *Geſchmack* und der *Geruch* ſind mehr ſubjektiv als objektiv; d. i. ſie lehren weniger; die durch ſie veranlaſste Vorſtellung iſt mehr Vorſtellung des Genuſſes als des Erkenntniſſes.

Je ſtärker die Sinne, bey eben demſelben Grade des auf ſie geſchehenen Eindrucks, ſich *afficirt* fühlen, deſto weniger *lehren* ſie. Wenn ſie viel lehren ſollen, müſſen ſie mäſsig afficirt werden. Im ſtärkſten Lichte ſiehet, unterſcheidet man nichts; eine ſehr ſtarke Stimme betäubt.

Je empfänglicher der *Vitalſinn* für Eindrücke iſt, deſto unglücklicher iſt der Menſch.

Je empfänglicher ſeine *Organenſinne* ſind, deſto abgehärteter iſt er für den Vitalſinn, und um ſo glücklicher.

Wir ſchreiten zur beſondern Unterſuchung der Organenſinne.

§. 27.

## Der Sinn der Betaſtung.

Der *Sinn der Betaſtung* hat eigentlich ſeinen Sitz in den Nervenwärzchen der Fingerſpitzen. Er iſt nur dem Menſchen eigen. Die Thiere *fühlen* bloſs. Das *Gefühl* ſitzt auf der Haut. Der Menſch hat es auch, aber er hat noch mehr, er hat die *Betaſtung*. Auf den Fingerſpitzen ragen, in concentriſche Zirkel geordnet, die fühlenden Nervenwärzchen (papillae) hervor, mit der Haut (cutis) bedeckt, und nehmen die Eindrücke auf. Ein ſtärkerer durch die Aufmerkſamkeit der Seele veranlaſster Einfluſs des Blutes und der Lebenskraft machet ſie ſteif und erhöhet ihre Erregbarkeit und Empfindlichkeit.

Dieſer Sinn, wie denn auch das Gefühl überhaupt, belehret uns von der Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, von den mancherley Verhältniſsen der Gröſse, Bewegung, Ruhe, Schwere, Feſtigkeit, Flüſſigkeit, Rauhigkeit und Glätte, von der Schärfe der den Körper berührenden Theile, von der Nähe, Entfernung, Figur. Dem Blinden erſetzet er das Geſieht, ſo auch dem Kinde. Die Empfindungen der Wolluſt, des Uebelbefindens, des Schmerzes, des Hungers, Durſtes, des Juckens, Brennens, Stechens, Zuckens, des Kitzels, rühren von dem Gefühle her.

Dieſer Sinn iſt der einzige, der *unmittelbar* unterrichtet; darum er auch der wichtigſte und am ſicherſten unterweiſende, obſchon der *gröbſte*, iſt; weil die Materie einige Feſtigkeit, Härte haben muſs, von deren Oberfläche der Geſtalt nach wir durch Berührung unterrichtet werden ſollen.

§. 28.

## Der Sinn des Geſichts.

Dieſer Sinn unterrichtet *mittelbar*; denn wir

ſehen nur mittelſt des Lichtes, für welches nur das Aug allein empfindbar iſt. Durch daſſelbe bekommen wir Vorſtellungen von *Licht* und *Farben*, und mittelbar auch die Vorſtellungen, welche der Sinn der Betaſtung veranlaſſet, dem ſie jedoch urſprünglich zugehören.

## §. 29.
## Der Sinn des Gehörs.

Auch dieſer Sinn iſt ein *mittelbarer* Lehrer des Menſchen; er bedarf des Schalles, uns zu unterrichten. Wir lernen durch ihn die Verſchiedenheit und Beſchaffenheit der Töne kennen. Sein Sitz iſt in den Ohren. Dieſer Sinn iſt ſehr wichtig; ohne ihn hätten wir keine Sprache, ohne ihn, ſpräche nicht zu uns die göttliche Muſik.

## §. 30.
## Der Sinn des Geſchmacks.

Der *Geſchmack*, auch ein mittelbar, aber nur mäſsig unterweiſender Sinn; auf die Spitze der Zunge, auf den Rücken und die Ränder derſelben, im Gaumen und Schlunde niedergelegt, belehret er uns vom Sauren, Süſsen, Bittern und den Zuſammenſetzungen davon. Auf die Papillen der genannten Theile wirken die ſalzigen oder doch mit Salz vermiſchten Theilchen der Speiſen, oder Arzeneyen, oder Getränke, oder auch anderer Dinge, und erwecken ſo die Empfindung des Geſchmacks.

Der Geſchmack dienet zwar mehr dem Thiere als dem Menſchen zur Unterſcheidung der ſchädlichen Dinge; hingegen iſt der Geſchmack des Menſchen feiner und von gröſserm Umfange als bey dem Thiere.

## §. 31.

## Der Sinn des Geruchs.

Der *Geruch*, ebenfalls ein mittelbarer Unterweiser, ist nahe bey dem Organ des Geschmacks, in der Nase, auf der *Schleimhaut*. Zwischen Geruch und Geschmack herrscht eine freundschaftliche Verbindung. *Kant* nennet den Geruch einen Geschmack in die Ferne. Man riechet vermittelst des Einathmens der Luft, besonders bey geschlossenem Munde. Die eingeathmete Luft ist mit äußserst feinen reitzbaren Theilchen der uns umgebenden Körper geschwängert, welche, an die Papillen jener Haut in der Nase gebracht, die Empfindung des Geruchs erzeugen. Bey vielen Thieren ist zwar der Geruch stärker, jedoch nicht so fein, und weniger umfassend.

## §. 32.

## Schlafen. — Träumen.

Die Thätigkeit, so sehr sie uns auch natürlich ist, erschlaffet doch zuletzt unsere Nerven, und vermindert die Reitzbarkeit der Muskeln, so, dafs wir, auf eine sanfte Art gezwungen, uns gern der Regierung unsers Körpers begeben, um ihn durch den *Schlaf* sich wieder stärken zu lassen.

Der *Schlaf*, dieser allen empfindenden Geschöpfen natürliche, wiewohl in gewisser Hinsicht auch den Pflanzen zukommende, natürliche periodische Zustand der Unempfindlichkeit und willkührlichen Unwirksamkeit, in welchem die Geschäfte des thierischen Lebens ununterbrochen, nur gewöhnlich schwächer, fortgehen, bestehet in einer Unfähigkeit der Nerven zu ihren Verrichtungen.

Der *Traum*, ein Mittelzustand zwischen Wachen und Schlafen, ist rege, thätige Einbildung, Erneuerung gehabter Empfindung, jedoch

ohne Freyheit und Regulirung der Vernunft. — Von den *Träumen* werden wir im dritten Abschnitte umständlicher handeln; hier nur Etwas überhaupt von dem Ursprunge dieses Zustandes.

Wir *träumen* entweder, dass, besonders im Anfange des Schlafes, von den Eindrücken der Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge noch einige Bewegung in den Nerven übrig geblieben ist; oder durch irgend einen Umstand wieder erneuert wird; oder wenn in einem Theile des Hirns die Nerven ihre Thätigkeit früher wieder erhalten, als sie die andern Nerven, überhaupt genommen, von neuem bekommen. — Mehr davon im dritten Abschnitte.

## §. 33.

## Thierisches Werden des Menschen.

Der Anfang unsers Daseyns ist mit einem dichten Schleyer verhüllt. Werden oder Entstehen ist überhaupt etwas, wofür wir wohl das Wort, aber nicht die Erklärung haben. Nur ein schwaches Licht leuchtet uns aus der Vergleichung der Anstalten, welche die Natur bey der Hervorbringung der Pflanzen und Thiere trifft. Wir finden eine Anlage, einen Keim, im mütterlichen Körper, der eines Reitzes bedarf, um sich zu entwickeln. Neun Monate dauert beym Menschen gewöhnlich diese erste Entwickelung, und das sich entwickelnde Wesen heisset in diesem Zustande *Embryo*, der in seinem Anfange eine blosse Gallerte zu seyn scheint, und sich stufenweise zum menschlichen Leibe bildet. Während dieser Zeit erhält der Embryo von der Mutter die Nahrung, hat ihr Blut und ihren Athem. Ende des neunten Monats ist seine Reife vollendet; er trennet sich von dem Mutterstamme, und bestehet nun für sich.

## §. 34.

## Eintritt des Menschen in die Objektenwelt. — Kindheit.

Mit Schmerz beginnen wir zu seyn. Er ist der Vorläufer unsers Vergnügens, und der beständige Begleiter desselben. Diesem allgemeinen und unausbleiblichen Loos ist das Thier sowohl als der Mensch unterworfen.

Kein Geschöpf wird so hilflos gebohren, als der Mensch, und keines bedarf des Beystandes Anderer zu seiner Erhaltung so lange, als der Mensch. Diess ist eine sehr gute Anstalt der Natur; denn eben diese Hülflosigkeit des neugebohrnen Kindes, die so lange anhält, knüpfet es an seine Eltern, und erwecket in seinem Innern die Gefühle der Abhängigkeit, der Liebe und Dankbarkeit, führet es zur Geselligkeit und Humanität. Auch würde der Mensch in der Folge nicht so fortwirken, physisch und moralisch vollkommener werden, wenn die Natur für ihn so sorgte, wie für die Thiere, die nur eine kurze Zeit in einem hilflosen Zustande verleben, Bedeckung, Waffen und Triebe schon mit sich bringen. Der Mensch wird mit Vernunftfähigkeit gebohren, die sich nur allmählig und stufenweise zur Vernunft entwickeln muss, und die ihm dann alles das reichlich ersetzt, womit das Thier begünstiget zu seyn scheint. Der Mensch entwickelt sich langsam; aber er lebet auch um so länger.

Der einzige Sinn, den das Kind gleich zu gebrauchen weiss, ist der *Geschmack;* die übrigen Sinne kann es noch nicht benützen. Nach dem Geschmacke folget bald das *Gefühl,* nicht die *Betastung,* und dann die andern Organe in ihrer Anwendung. In den ersten 6 bis 8 Wochen giebt es noch keine Empfindungen der Seele zu erkennen. Nach dieser Zeit fängt es an zu lächeln und zu weinen. — So unbehilflich übrigens auch das

Kind die Welt betritt, so bringet es doch die natürliche Geschicklichkeit mit, nämlich den *Instinkt zu saugen.*

Die Fähigkeiten des Kindes nehmen nur sehr langsam zu. Der Körper, welcher bey vielen gröſseren Thieren viel eher seine Vollkommenheit erreicht, muſste bey dem Menschen sich nach den langsamen Fortschritten eines reifenden Geistes richten. Es ist nicht schwer, frühzeitige Vielwisser zu bilden, allein man läuft die gröſste Gefahr, Dummköpfe im reifern Alter zu bekommen, oder auch das Leben abzukürzen. Der Geist muſs langsam reifen; denn er ist für hohe Dinge bestimmt, hat erhabene Zwecke, und den erhabensten Endzweck.

§. 35.

## Die Jugend und Mannbarkeit.

Auf die Kindheit folget das Knaben- und Mädchenalter. Während dieser Zeit entstehen zugleich neue, vorher noch nicht gefühlte Triebe und Bedürfnisse, die in der Ordnung der Natur zu den sanftesten und wohlthätigsten Empfindungen leiten; aber gemiſsbraucht — traurige, oft fürchterliche Folgen, die keine Reue hebt, nach sich ziehen. Glücklich diejenigen, die durch diesen angenehmsten und gefährlichsten Zeitraum, unter der Führung weiser Aufseher, der kühlern Ueberlegung und Bedachtsamkeit des reifern Alters zugeführt werden. — Der Uebergang zu dieser neuen Lebensperiode des Jünglings und der Jungfrau wird durch die Lebensart und das Klima bald schneller, bald langsamer herbeygeführt. Ueberhaupt entwickelt sich der Mann langsamer als das Weib; die Ursache ist, weil der Mann bey einem dichtern und stärkern Körper mehr Zeit zu seiner Vollkommenheit braucht, als das Weib, wozu auch noch moralische Ursachen kommen,

da der Mann durch Geschicklichkeit, Stärke und Klugheit gewöhnlich die Stütze seiner Familie seyn, und dem Staate dienen muss; Eigenschaften, die zu erwerben mehr Zeit erfordert wird.

§. 36.

## Das Alter. — Abnehmen des Menschen. — Tod.

Die letzte Periode des Lebens, das *Alter*, fängt mit einer merklichen Abnahme der Kräfte an. Im höhern Alter werden alle Sinne stumpf; daher der Greis weniger gegen die Sinnlichkeit zu kämpfen hat. Gedächtniss und Einbildungskraft wirken nur schwach; dagegen ist die Vernunft oft bis zum letzten Augenblicke auffallend thätig. Endlich schlägt die Stunde, und der Mensch tritt vom Schauplatze des Lebens ab. Wohl ihm, wenn er seine Rolle gut gespielt hat, und mit dem Beyfalle seines Gewissens hinter die Coulisse tritt.

Diese Veränderung, die wichtigste, welche nächst der Geburt sich mit dem Menschen zuträgt, ist eben so unvermeidlich als wohlthätig, und erfolgt, nach der Einrichtung der Natur ohne alle schmerzhafte Empfindung. Das thierische Leben dauert nämlich so lange, als die flüssigen Theile des Körpers sich in den festen ungehindert bewegen. Sobald diese freye Bewegung gehemmt wird, so stehet auch die ganze Maschine still, und das Leben höret auf. Die freye Bewegung der flüssigen Theile kann aber gehindert werden, theils dadurch, dass die Kanäle, durch welche sie fliessen, sich allmählig verengen, und zuletzt sich gar verstopfen, theils indem die flüssigen selbst zäher und dicker werden. Beydes ist der Fall im Alter. Geschieht nun diess, so stirbt der Mensch schnell und ohne Schmerz. Sein Leben verlischt

ſanft und ruhig, gleich einer Lampe, deren Oel ſich verzehrt hat.

§. 37.

## Organiſation des Menſchen zur Vernunftfähigkeit.

Der Menſch iſt ein edlerer Organismus als das Thier; er iſt zum Vernunftgebrauche organiſirt. Dieſs erhellet

1) *aus dem Baue ſeines Gehirns:* dieſes iſt bey keinem Thiere ſo vollkommen ausgearbeitet, ſo fein, ſo verhältniſsmäſsig ſchwer, ſo beweglich und geſchmeidig, ſo reich an Faſern.
2) *Aus der ſchönern Lage und Proportion dieſes Eingeweides.* Dadurch wird es zum Organ geiſtiger Empfindungen und einem ſichern Archive der Gedanken.
3) *Aus der aufrechten Stellung und dem aufrechten Gange.* Gienge der Menſch wie ein Thier gebückt, wäre ſein Haupt in eben der gefräſsigen Richtung für Mund und Naſe geformt; ſeine höhere Geiſteskraft wäre kaum merklich. Die Unglücklichen, die unter die Thiere geriethen, geben beweiſende Beyſpiele für dieſe Behauptung.

§. 38.

## Die Temperamente des Menſchen.

Man ſchreibet dem Menſchen ein *phyſiſches Temperament* zu, und verſtehet darunter die Beſchaffenheit ſeiner feſten und flüſſigen Theile, und das Verhältniſs, in welchem ſie gegen einander ſtehen. Man hat verſchiedene Klaſſen von Temperamenten gemacht; ſechs nimmt man heut zu Tage an, nämlich:

1) Das *choleriſche*, welches mit vieler Stärke ſehr viel Erregbarkeit und Empfindbarkeit

verbindet, grofse Nerven, ftarke und gefpannte Muskelfafern, ein fchweres, fcharfes, hitziges Blut hat, deffen fcharfe Theile die Fafern unaufhörlich reitzen, und fie fo zu öftern und fcharfen Zufammenziehungen zwingen.

2) Das *fanguinifche*, welches bey gleicher Stärke eine gemäfsigtere Erregbarkeit und Empfindlichkeit hat, vermöge ftarker, aber wenig gefpannter Fafern und eines nach gleichmäfsigem Verhältniffe gemifchten, gefunden, reichlich vorhandenen und ebenmäfsig durch den ganzen Leib fich verbreitenden Geblüts.

3) Das *melancholifche*, bey welchem gleichfalls Stärke fich findet, und eine gemäfsigte, dabey aber ungleich vertheilte, durch ungefunde Difpofition hier erhöhte, dort, und befonders auch wegen der fteifen Fafern, gefchwächte Erregbarkeit und Empfindlichkeit angetroffen wird. Dazu trägt auch noch bey ein zu dickes, mit vielen Erdtheilen befchwertes, langfam fliefsendes Blut.

4) Das *böotifche*, bäurifche, plumpe, vierfchrötige, welches Stärke ohne merkliche Erregbarkeit hat, und ein fchweres, unbewegliches, zähes, dickes Blut befitzt.

5) Das *hypochondrifche* oder *hyfterifche*, welches zwar viel Erregbarkeit und Empfindlichkeit hat, aber fchwach ift, vermöge allzuzarter und wegen ihrer Feinheit leicht überfpannter, aber dadurch defto mehr erfchlaffter Fafern, und zu Folge eines verhältnifsmäfsig zu fcharfen und leichten Geblütes.

6) Das *phlegmatifche*, welches Schwäche und Erregfamkeit beyfammen hat, nebft einem wäfsrigen, langfamen, aber ungehindert in weichen fchwammigten Gefäfsen fliefsenden Blute.

Man darf nicht geradezu die Menfchen in die-

ſe ſechs Fächer eintheilen; denn in den verſchiedenen Subjekten iſt die Miſchung bald aus dieſem, bald aus jenem Temperamente zuſammengeſetzt, und kaum wird ſich ein einziger Menſch auf dem Erdboden befinden, in welchem eins von dieſen ſechs Temperamenten ganz rein und allein wäre. Selbſt in einem und demſelben Menſchen giebt es nach Maſsgabe der Stufen des Alters hierin Veränderungen. In der erſten Jugend iſt man gewöhnlich phlegmatiſch, ſanguiniſch im Frühlinge des Lebens, choleriſch in den Jahren des Mannes, melancholiſch im ſpäten Alter; böotiſch in dem Zeitpunkte, wo der Knabe Jüngling zu werden beginnt, hypochondriſch, wo der Mann dem Greiſe ſich nähert; und allemal iſt ein Temperament mit demjenigen verbunden, das ihm als Corrigens ſeiner Natur nach dienen kann. Hieraus entſtehen die *zuſammengeſetzten Temperamente.* Eins davon iſt immer das herrſchende, und man nennet es das *herrſchende Temperament;* minder auszeichnend iſt das mit ihm verbundene, aber doch bemerkbar genug, und heiſſet das *mitherrſchende.*

Das *phyſiſche Temperament* eines jeden Menſchen hat Einfluſs auf ſeinen Gemüthscharakter, und verräth ſich durch Handlungen. Wir werden von dieſem Einfluſſe im dritten Abſchnitte handeln.

## §. 39.

## Einfluſs des Klima auf den menſchlichen Körper.

Unter *Klima* verſtehen wir die *Wärme*, die *Kälte*, die *Feuchtigkeit* und *Trockenheit der Luft.* Es iſt auffallend, wie ſehr dieſe Luftbeſchaffenheiten den menſchlichen Körper modificiren, und durch den Körper auf das Gemüth einwirken. Das letztere wird uns in der empiriſchen Seelenlehre

insbesondere beschäftigen; jetzt wollen wir bey dem Physischen stehen bleiben.

1) Die *Wärme*, wenn sie mäfsig ist, ist eine erklärte Freundin des thierischen Lebens; wird sie *Hitze*, so erschlappet sie die festen Theile, vermehret die Bewegung der flüssigen und die Ausdünstung derselben; daher baldige Ermüdung, Mattigkeit, Trägheit, merkliche Abnahme des Körpers.

2) Die *Kälte*, im mäfsigen Grade, ist stärkend; im starken Grade, macht sie die weicheren Theile fest, vermindert die Bewegung der flüssigen, verursacht Stockung derselben; daher Hinderung des Wachsthums, Unempfindlichkeit, Tod.

3) Die *Feuchtigkeit* entkräftet den Menschen plötzlich und verursacht in seinen flüssigen Theilen eine Langsamkeit, welche zu Stockungen führet, und erschlappet die festen; daher die auffallende Müdigkeit bey feuchter Luft. *Feuchtigkeit* mit *Trockenheit der Luft* verbunden, macht schwer und langsam; mit *Wärme* verbunden, schlägt sie alle Kräfte ungemein nieder.

4) Eine *trockene* und nicht *allzukalte* Luft erwecket Munterkeit; eine trockene und heisse Luft consumirt den Menschen zusehends.

§. 40.

## Einflufs der Nahrung auf den menschlichen Körper.

Hitzige Weine und andere geistige Getränke, vieles schwarzes, reitzendes Fleisch und häufige Spezereyen machen wallende scharfe Säfte und äufserst empfindliche Nerven.

Nahrhaftes, saftiges Fleisch, dicke Getränke benehmen den Nerven viel von ihrer Beweglich-

keit und Erregbarkeit, erzeugen nahrhaftes Blut, und machen Hirn und Nerven gröber.

Leichte Speifen, vieles weiffes Fleifch, ftarke Bouillons, gewürzhafte Kräuter, viele fäuerliche Baumfrüchte, hitzige doch leichte gewäfferte Weine, befördern die Beweglichkeit der Fafern, den Kreislauf des Blutes.

Warme Getränke, dickes, fchweres Bier, häufiger Käfe und überhaupt fette, öliche und fchwer verdauliche Speifen, machen träg, kalt, froftig.

Die *animalifche Koft* ift leichter und bedarf keiner grofsen Bearbeitung: fchwerer find *Vegetabilien*; jene reizet mehr, nährt mehr als diefe.

Von dem Einfluffe der Nahrung auf die Seele reden wir in der empirifchen *Pfychologie*.

§. 41.

## Verfchiedenheit der Menfchenfarben. — Urfachen davon.

Man findet vornehmlich fieben Farben bey den Menfchen; fie find Nationalfarben, und zwar folgende:

1) Die *weiffe Farbe*, an den Canadiern, Cirkaffiern, Schweden, Norwegern, Polaken, Deutfchen, u. f. f.

2) Die *gelbbraune Farbe*, an den Oftiaken und Lappen.

3) Die *Kupferfarbe* oder rothbraune, an den Tibetanern, Brafilianern und andern amerikanifchen Völkern.

4) Die *Roftfarbe* oder dunkelbraune, an den Hindoftanern, Paraquayern, u. a. m.

5) Die *Olivenfarbe*, an den Grönländern, Eskimos, u. a. m.

6) Die *Roftfarbe* mit *kraufem Haar*, an den Oberethiopiern.

7) Die *schwarze* mit *wollichtem Haar*, an den südlichen Afrikanern.

Die *weiſſe*, *schwarze*, *braune* und *braunröthliche* Farbe, oder die *Kupferfarbe*, ſind die eigentlichen *Hauptfarben*; durch deren Vermiſchung dann die übrigen entſtehen; daher wir auch nur von dieſen *vieren* einige Anmerkungen beyfügen wollen.

Die *weiſſe* iſt die eigentliche Naturfarbe des Menſchen; denn alle übrigen werden erſt durch die Wirkung der Sonne, der Luftſäure, des Hüttenrauchs und andere äuſsere Urſachen erzeugt. Auch erſcheinet der Menſch in dieſer Farbe ſelbſt in Afrika wie in Europa auf der Welt. — Die *weiſſe Farbe* nimmt in verſchiedenen Graden und Nüanzen ab, je nachdem die Völker in Ländern wohnen, worin die Sonnenhitze ſtärker iſt und länger währt, und je nachdem man ſich derſelben ausſetzet oder nicht, mit Kleidern bedeckt oder nicht bedeckt, u. ſ. f.

Die *schwarze Farbe* hat Gelegenheit zu manchen Meinungen und Unterſuchungen gegeben. Einen Hauptgrund derſelben findet man in den Wirkungen der Sonnenhitze.

Die *braune Farbe* entſtehet theils aus der Vermiſchung der Weiſſen mit den Schwarzen, theils iſt ſie eine Folge der Himmelsgegend, Nahrungs- und Lebensart.

Die *Kupferfarbe* hat ihren Grund in einer Lebensart, wobey man die meiſte Zeit Wind und Wetter ausgeſetzt iſt.

# Dritter Abſchnitt.

## *Empiriſche Pſychologie*

### §. 42.

### Begriff dieſer Lehre.

Die *empiriſche Pſychologie* iſt ein Syſtem von Erfahrungskenntniſſen die menſchliche Seele betreffend, daher ſie auch *Erfahrungs-Seelenlehre* heiſst.

### §. 43.

### Empiriſcher Begriff von der Seele und Beweis für das Daſeyn derſelben.

Ich bin mir meiner ſelbſt bewuſst; ich unterſcheide mein Ich von meinem Leibe, und von den Dingen auſser mir; ich habe von ihnen Vorſtellungen; ich beziehe dieſe Vorſtellungen auf die Dinge, ich begehre und verabſcheue, will und will nicht gemäſs dieſen Vorſtellungen; ich beſchaue mich ſelbſt, meine inneren Veränderungen, meine inneren Zuſtände. Alles dieſs iſt Thatſache, Wirkung. Jede Wirkung hat ihre Urſache. Die Urſache dieſer Thatſachen, dieſer Wirkungen, iſt mein Ich, mein Ich iſt Seele; immer Eins und daſſelbe Ich bey allem Wechſel; alſo eine Subſtanz, real exiſtirende Subſtanz, reale Urſache, Subjekt genannter Modifikationen, Wirkungen, die es ſelbſtthätig, nur unter der Bedingung der Dinge, hervorbringt.

## §. 44.

## Empirische Gründe für die immaterielle Substanzialität der Seele.

Für die immaterielle Substanzialität der Seele führen wir folgende empirische Gründe an:

1) Die Wirkungen der Seele sind Vorstellungen mit Bewufstseyn und Willensäufserungen. Vorstellungen, Bewufstseyn und Willensäufserungen aber sind keine Bewegungen an sich, und doch müfsten sie Bewegungen seyn, wenn die Seele materiell seyn, oder der Körper oder die Organisation diese Wirkungen hervorbringen sollte.

2) Seele und Leib sind in ihren Veränderungen, Zuständen und Eigenschaften wesentlich von einander unterschieden; sie sind also nicht einerley, sondern verschiedene Wesen. Die *Veränderungen der Seele* sind Gewahrnehmung, Vergleichung, Entschlufs: die *Veränderungen des Leibes* verschiedene Bewegungen, z. B. des Hirns, des Magens, der Lunge, der Gedärme, des Blutes. Die *Eigenschaften der Seele* sind: Verstand, Urtheilskraft, Vernunft, Wille, Neigungen, Triebe; die *Eigenschaften des Leibes:* Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Organisation. Die *Zustände der Seele* sind: Freude, Traurigkeit, Furcht, Verdrufs, Zufriedenheit u. s. w.; die *Zustände des Leibes:* Zunehmen, Gesundheit, Krankheit, Abnehmen, Tod.

## §. 45.

## Einwürfe und Beantwortung.

Dagegen wendet nun der *Materialist* ein:

*a*) Es ist wahr, man findet keine Aehnlichkeit in den Wirkungen einer Seele und jenen der

Materie; hier ist alles Bewegung, dort scheinet keine zu seyn. Aber diess könnte vielleicht nur beweisen, dass eine andere feinere Art von Materie, eine feinere Organisation das seelische Wesen ausmache, dem zufolge dann Vorstellungen und Bewusstseyn wohl auch Bewegungen seyn könnten, jedoch nur nicht grobmaterielle Bewegungen.

*Antwort.* Auch die feinste Materie wäre immer Materie, und ihre feinsten Bewegungen doch immer Bewegungen; nun aber kann auch die feinste Bewegung doch nie Bewusstseyn seyn; denn es läst sich keine Bewegung als absolute Einheit denken; in jeder ist Mehrheit der Theile, in jeder Relation auf ein anderes Bewegliches; das Bewusstseyn jedoch ist absolut eins; ich bin mir bewusst, und zwar als einer Einheit, die ihre Verhältnisse zu keinem gegebenen Raume verändert, in der nicht mehrere Einheiten, Theile, sich bewusst sind, die sich keiner Grösse, keiner Ausdehnung, keiner Figur, keines von ihr eingenommenen Raumes bewusst ist. Also können Vorstellungen und Bewusstseyn nicht als Bewegungen auch der feinsten Materie angesehen werden.

b) Es kann Modifikationen der Materie geben, die wir uns nicht vorzustellen wissen, und solche unbekannte Modifikationen könnten wohl die Vorstellungen, die Gedanken, das Bewusstseyn seyn?

*Antwort.* Zugelassen, dass es Modifikationen der Materie geben könne, die wir uns nicht vorzustellen wissen; so ist doch das Bewusstseyn niemals eine Modifikation der Materie; denn wäre es dieses, so müste sich die Materie, die zum Bewusstseyn modificirt würde, auch ihrer selbst als Materie, als eines Zusammengesetzten, bewusst werden; sie müss-

te ſich ſelbſt als ſolches beſchauen, erkennen, und doch findet ſich ſo was im Selbſtbewuſstſeyn nicht; unſer Ich iſt ſich ſeiner als eines Etwas bewuſst, das einfach, das eine einfache Urſache ſeines Bewuſstſeyns iſt. Fühlet ſich das Ich als einfach, ſo müſste es ſich auch als Materie fühlen, wäre es eine zum Bewuſstſeyn modificirte Materie.

c) Man empfindet im ganzen Körper; alſo muſs das Vermögen zu empfinden im ganzen Körper ſeyn, folglich auch das Subjekt, dem dieſes Vermögen zukommt. Dieſes Subjekt iſt die Seele. Alſo iſt die Seele im ganzen Körper ausgebreitet, anima in toto corpore tota. Was aber ausgebreitet iſt, iſt Materie; alſo muſs die Seele Materie ſeyn.

*Antwort.* Es iſt falſch, daſs wir im ganzen Körper empfinden; auch nicht in einem Theile deſſelben iſt Empfindung; *empfindlich* iſt wohl der Körper überall, wo Nerven ſind; aber *Empfindlichkeit* (ſenſibilitas) iſt nicht *Empfindung* (ſenſatio). *Empfindlichkeit* iſt das Vermögen der Nerven, Eindrücke anzunehmen, und auf ſolche zurückzuwirken; *Empfindung* hingegen die Wahrnehmung, daſs ein Eindruck auf den Nerven geſchehen iſt, geſchieht; und dieſe Wahrnehmung, dieſes Bewuſstſeyn hat ſeinen Sitz nicht dort, wo der Eindruck geſchehen, ſondern in der Seele, die im Hirne ihre Kräfte äuſsert. Nur hier ſind wir uns der mit uns vorgehenden Veränderungen bewuſst, nur hier empfinden wir.

d) Die geiſtige Subſtanz, Seele, wirket auf den Körper, und der Körper auf ſie, alſo das Geiſtige auf das Materielle, und ſo auch umgekehrt. Wie kann aber etwas Geiſtiges auf Materie wirken, da es dieſe nicht berühren kann, wie Materie auf etwas Gei-

ſtiges, da auch dieſes nicht berührt werden kann?

*Antwort.* Es iſt nicht nothwendig, daſs jede Wirkung einer Subſtanz auf eine andere durch Berührung geſchehe, nicht nothwendig, daſs es eine phyſiſche Einwirkung ſey, wie wir §. 63. gewieſen haben.

e) Iſt die Seele einfach, ſo kann ſie keinen materiellen Veränderungen unterworfen ſeyn; die Veränderung der Materie kann keinen Einfluſs auf ſie haben. Nun aber lehret die Erfahrung unwiderſprechlich, daſs die einfache und geiſtig ſeyn ſollende Seele von ihrem Körper, und mithin von der Materie ganz abhängig ſey, daſs ein kranker Körper auch die Seele krank mache, daſs Getränke und Speiſen eben ſo die Seele ſtärken und niederſchlagen, als ſie den Leib regſam oder ſchwerfällig machen, daſs *Narkotika* den Zuſtand unſers Geiſtes ſichtbar ändern, daſs unſer Ich dem Einfluſſe des Klima, der äuſseren materiellen Umſtände, dem phyſiſchen Temperamente u. ſ. w. unterthan ſey. Alles dieſs könnte nun nicht geſchehen, wenn die Seele einfach wäre, alſo muſs ſie etwas Materielles ſeyn.

*Antwort.* Die Seele, ſo lange ſie im Körper wirkt, muſs ſich des Körpers als eines Werkzeuges bedienen, um in und auf Materie zu wirken, und auch von ihr Wirkungen aufzunehmen. Iſt nun das Werkzeug im guten Zuſtande, ſo kann auch die Seele ungehindert thätig ſeyn, nicht aber, wenn das Werkzeug nicht gut beſtellt iſt.

## §. 46.

# Die Kräfte der Seele. — Eintheilung derſelben.

Wir haben alſo eine vom Körper und der Organiſation deſſelben verſchiedene Subſtanz in uns, welche *Seele* heiſst, ein real exiſtirendes Ich, ein *Noumenon — Ich.* — In der *empiriſchen Pſychologie* iſt es uns darum zu thun, dieſes *Noumenon* aus ſeinen Wirkungen kennen zu lernen, und aus dieſen auf die Kräfte deſſelben zu ſchlieſsen.

Da dieſes Noumenon eine *Subſtanz* iſt, und wir (gemäſs §. 21.) bey jeder Subſtanz nur Eine Grundkraft annehmen, ſo müſſen wir auch in der Seele nur eine *Grund-* oder *Stammkraft* gelten laſſen, und alle übrigen Kräfte derſelben als abgeleitet aus dieſer anſehen.

Wir betrachten daher die Seele gleichſam als einen Stamm, der *eine Grundkraft* hat, welche mehrere Aeſte und Zweige treibt, nämlich *Hauptkräfte* und *Nebenkräfte.*

Wir unterſcheiden mithin in der Seele

1) *Eine Grund- oder Weſenskraft; — Bewuſstſeyn.*
2) *Hauptkräfte: Sinnlichkeit* und *Denkkraft.*
3) *Nebenkräfte*, d. i. ſolche, die aus der Verbindung der Grundkraft und der Hauptkräfte und ihrer verſchiedenen Anwendung entſpringen.

Alle dieſe Kräfte ſtellen wir im folgenden Schema dar.

§. 47.

## Schema der Seelenkräfte, und der dadurch bewirkten Seelenveränderungen und Zuſtände.

I.

### *Grundkraft:*

*Bewuſstſeyn.*

II.

### *Abgeleitete Kräfte:*

*Haupt- und Nebenkräfte.*

A.

### *Hauptkräfte:*

1) *Sinnlichkeit;* hieher gehören:
  *a*) Empfindung;
  *b*) Gedächtniſs;
  *c*) Einbildungskraft und Phantaſie, leidend genommen. — Träume;
  *d*) Vernunftähnliches Vermögen;
  *e*) Erwartung ähnlicher Fälle;
  *f*) Ahndung;
  *g*) Begehren und Verabſcheuen;
  *h*) Affekte und Leidenſchaften.
2) *Denkkraft;* hieher gehören:
  *a*) Verſtand;
  *b*) Urtheilskraft;
  *c*) Vernunft;
  *d*) Wille.

B.

### *Nebenkräfte:*

*a*) Erinnerung und Beſinnung;

b) Imagination und Phantasie; aktiv genommen.
c) Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion;
d) Witz, Scharfsinn und Geschmack;
e) Vernünftige Vermuthung.
f) Ideenassociation;
g) Bezeichnungsvermögen; — Sprache.

§. 43.

## Von der Grundkraft der Seele, — dem Bewufstseyn.

Das *Bewufstseyn* mufs man nothwendig als die *Grund-* oder *Wesenskraft* der Seele ansehen; denn alle Wirkungen, Veränderungen und Zustände dieser Substanz lassen sich ganz ungezwungen daraus herleiten, alle sind darauf gegründet; bey allem findet es sich als treuer Gefährte; nämlich:

1) Wir wissen nur dann, dafs eine Veränderung mit uns vorgeht, wenn wir uns derselben bewufst sind.
2) Alle und jede Wirkungen der Seele sind nichts anders, als verschiedene Aeufserungen des Bewufstseyns.
3) Es giebt keine höhere Kraft in der Seele, aus der das Bewufstseyn abgeleitet werden könnte.
4) Ohne das Bewufstseyn wäre die Seele blofs ein mit gewissen Anlagen begabtes, dabey aber ein ganz unthätiges Wesen.

Das *Bewufstseyn* ist aus zwey Hauptideen zusammengesetzt, nämlich aus *der Idee von uns selbst*, von *unserm Ich*, und aus *der Idee von dem Gegenstande*, der vorgestellt wird.

In dem *Bewufstseyn unsers Ichs* bestehet die *Persönlichkeit*. Dafs sich das Ich, Seele, von dem Objekte unterscheidet, sich ihrer selbst bewufst ist, das macht uns zur *Person*.

Man kann das Bewuſstſeyn doppelt betrachten, nämlich:

*a*) als Bewuſstſeyn des Gegenſtandes, *objektives Bewuſstſeyn*, und

*b*) als Bewuſstſeyn des Ich, *ſubjektives Bewuſstſeyn*, *Selbſtbewuſstſeyn*, *Ichheitsgefühl*, *Perſönlichkeits-Reflexion.*

Bey der *erſten Art* iſt der *erſte* und *niedrigſte* Grad, wenn man bloſs weiſs, daſs eine Modifikation mit uns vorgeht, ohne dieſe Modifikation übrigens zu kennen. Dieſs geſchieht beym Erwachen, bey Anwandlung einer Ohnmacht, wenn man weit entfernte Gegenſtände ſieht, wenn allzuviele Ideen auf einmal rege werden. Der *zweyte Grad:* wenn man weiſs, welche Modifikation jetzt da iſt, z. B. daſs man dieſen oder jenen Menſchen ſich vorſtellt.

Bey der *andern Art* iſt der *erſte* und *niedrigſte* Grad der, wenn man bloſs weiſs, daſs man exiſtirt, ohne zu wiſſen, wie, wo und wann. Dieſs iſt der Fall bey Annäherung des Schlafes, bey einer groſsen Ermüdung. Der *zweyte* Grad: wenn man weiſs, in welchem Zuſtande man ſich befindet.

Das Bewuſstſeyn verſchwindet im tiefen Schlafe, in einer ſtarken Ohnmacht, in einigen Krankheiten, z. B. in der phyſiſchen Extaſe, bey allzugroſsen konvulſiviſchen Schmerzen, beym tiefen Nachdenken.

Wenn das Bewuſstſeyn unſers Ich vollſtändig iſt, wenn wir uns unſerer ganzen Exiſtenz bewuſst ſind, ſo heiſst es *Beſonnenheit*, und iſt die Quelle alles Schicklichen, und die Grundlage für Geiſtesgegenwart. Daher es auch eine für alle Geſchäfte des Lebens wichtige Sache iſt, daſs man ſich angewöhne, dem Bewuſstſeyn immer alle nur mögliche Vollſtändigkeit zu geben.

Mangel der Beſonnenheit iſt *Zerſtreuung.* Sie heiſst *Blödigkeit*, wenn wir die wirklichen Kräfte

und die Würde unſers Ich aus der Acht laſſen; *Frechheit* oder *Unbeſonnenheit*, wenn wir uns unſerer Einſchränkungen und der Schwäche unſerer Kräfte nicht genugſam bewuſst ſind.

Die Erfahrung lehret uns gewiſſe Geſetze kennen, nach denen ſich die Stärke und Schwäche des Bewuſstſeyns richtet; es ſind folgende:

1) Je mehr das Bewuſstſeyn auf einen einzigen Gegenſtand gerichtet iſt, deſto weniger gehet es auf alle übrigen; weil die Seele, gewöhnlicher Weiſe, viele Dinge nicht zugleich mit gleichem Grade des Bewuſstſeyns faſſen kann.

2) Je ſtärker es auf mehrere zugleich gerichtet iſt, deſto weniger iſt es auf einzelne unter ihnen gewendet; z. B. je deutlicher wir ein ganzes Gebäude auf einmal ſehen, deſto dunkler ſehen wir ſeine einzelnen Theile.

3) Je munterer der Körper iſt, deſto deutlicher kann das Bewuſstſeyn werden; denn da ſind die Werkzeuge der Seele im guten Zuſtande.

4) Je hervorſtechender eine mit uns vorgehende Modifikation iſt, deſto leichter und ſtärker erreget ſie das Bewuſstſeyn.

5) Je mehr die Bewegungen unſerer Sinne, oder die Thätigkeit der Seelenkräfte mit Vergnügen oder Schmerz verbunden ſind, deſto mehr werden wir uns unſers Daſeyns bewuſst.

6) Je mehr der Menſch bey zunehmender Kultur die Empfindlichkeit der Nerven erhöhet, je öfter und beſſer er ſeine Kräfte anſpannt; deſto ſeltener verfällt er in gänzliche Beraubung des Bewuſstſeyns.

## §. 49.

## Sinnlichkeit. — Begriff derſelben.

Unter *Sinnlichkeit* verſtehen wir die Fähigkeit von Gegenſtänden auf eine gewiſſe Weiſe afficirt zu werden, und gemäſs dieſer ſich zu verhalten.

## A.

### *Empfindung. — Theorie des äufsern und innern Sinnes. — Materielle Ideen. — Sitz der Seele.*

Die Wahrnehmung oder Vorftellung des Afficirtwerdens in der Seele heifst *Empfindung*.

Durch die Empfindung erhält die Seele theils Nachricht von Gegenftänden aufser ihr, theils von Gegenftänden, die in ihr felbft liegen. In erfterer Hinficht empfindet fie durch den *äufsern*, in letzterer durch den *innern Sinn*.

Der *äufsere Sinn* ift die Fähigkeit der menfchlichen Seele, äufsere gegenwärtige Gegenftände, mittelft dem Eindrucke und Veränderungen, die fie auf die bereits bekannten Organe des äufsern Menfchen machen, wahrzunehmen. Die Produkte diefes Sinnes heiffen *äufsere Empfindungen*, oder *Anfchauungen;* ihnen correfpondiren Gegenftände aufser der Seele, und fie führen nothwendig die Vorftellung des *Raumes* mit fich.

Die Anfchauungen ftammen urfprünglich von der Bewegung der *Organenfinne* — die man auch die *gröbere Organifation* nennet — her, und find ohne diefelbe nicht möglich, obgleich die Vorftellung, die der Seele dabey mitgetheilt wird, ihren nächften Grund in den *Nervenanfängen im Gehirne* — in der *feinern Organifation* — hat.

Wir kennen viererley Arten, wie äufsere Empfindungen oder Anfchauungen in der Seele veranlaffet werden:

*a*) Durch alle die Dinge aufser uns, die einen Eindruck auf die Empfindungsnerven machen, in diefen oder jenen Organenfinn wirken.

*b*) Durch die gröberen Theile des Körpers, indem fie die Nerven drücken oder verletzen, z. B. Gefchwülfte, Verhärtungen.

c) Durch die feinere Organiſation oder die Nervenanfänge, wenn dieſelben durch ein erhitztes, nach dem Kopfe ſteigendes Blut, ſtarke Getränke u. dgl. in Bewegung geſetzt werden.

d) Durch die Kraft der Seele ſelbſt, wenn ſie vermittelſt der Bewegungsnerven ein Glied bewegt oder ein Blutgefäſs zuſammenzieht, und alsdenn die Veränderungen in dieſen Theilen durch die Empfindungsnerven wieder gewahr wird.

Aeuſsere Empfindungen entſtehen nur unter gewiſſen Bedingungen in der Seele, die ſich theils auſser, theils in uns befinden.

Die *äuſserlichen* ſind:

a) Gegenwart des Gegenſtandes;
b) Einwirkung dieſes Gegenſtandes auf die Nerven;
c) Aufnahme des Eindrucks und Fortpflanzung deſſelben bis in das Hirn.

Die *inneren* ſind:

a) die Nervenanfänge oder feine Organiſation;
b) Veränderung derſelben, die eine Zeitlang anhält, dauert.

Der *innere Sinn* iſt das Vermögen der Seele von dem, was in ihr ſelbſt vorgeht, unmittelbar afficirt zu werden, und ſo ihre eigenen Veränderungen, Operationen und Zuſtände wahrzunehmen. —

Die Produkte dieſes Sinnes heiſſen *innere Empfindungen*, oder *Beſchauungen;* ihnen correſpondiren Gegenſtände in der Seele, und ſie führen nothwendig die Vorſtellung *der Zeit* mit ſich.

Durch den innern Sinn empfindet die Seele

a) ihr perſönliches Daſeyn, ihren Unterſchied vom Körper, ihre Subſtanzialität. — Man nennet dieſe Empfindung das *Selbſtgefühl*;

b) das *ästhetisch Schöne;* sie urtheilet nämlich oft richtig und schnell ohne klares Bewußtseyn der Gründe über Schönheit in Natur- und Kunstwerken. — Man nennet diese Empfindung das *Schönheitsgefühl;*

c) empfindet die Seele durch diesen Sinn nicht selten, was *Recht* oder *Unrecht* ist, das *sittlich Gute* und *Böse*, ohne daß dabey erst die Gründe entwickelt werden. — Man nennet diese Empfindung das *moralische Gefühl;*

d) endlich fühlet die Seele durch diesen Sinn auch das *Wahre* und *Falsche* oft ganz richtig, ohne sich die Gründe angeben zu können. Diese Empfindung heißt das *Wahrheitsgefühl.*

Diese vier innern Gefühle setzen schon eine gewisse Bildung des Verstandes voraus, daher sie auch da fast gar nicht gefunden werden, wo Rohheit zu Hause ist, bey barbarischen, rüden, verwilderten Menschen. — Sie für angebohren zu halten, dazu hat man auch nicht den geringsten Grund.

Die Empfindungen des äußern und innern Sinnes drücken nur *Passivität*, ein *Leiden* aus.

Wenn die Seele in den Zustand *einer äußern Empfindung* versetzt werden soll, so ist es nicht genug, daß der Eindruck nach dem Hirne gebracht werde, er muß auch, wie wir schon erinnerten, die *feine Organisation*, die *Nervenanfänge*, afficiren, eine andaurende Veränderung in denselben hervorbringen, d. i., er muß zu einer sogenannten *materiellen Idee* werden.

Wir verstehen aber unter einer *materiellen Idee*, — die Benennung ist freylich nicht die schicklichste, — nichts anders, als eine solche Modifikation der ursprünglichen Nerven oder Nervenanfänge, also eine solche Bewegung derselben, wenn sie darein gerathen, die der Natur des in sie gemachten Eindrucks entspricht, und

gleichſam den Gegenſtand kopirt, damit die Seele was Anſchauliches vor ſich habe, indem der Gegenſtand ſelbſt zur Seele nicht kommt, ſie nicht ſelbſt in ihrem Wohnſitze afficirt, den man ihr in dem Urſprungsorte der Nerven, im *Marke des Hirns* anweiſt, als bis wohin jeder Nerve mittelſt der ihn durchſtrömenden Lebenskraft, die von auſsen empfangenen Eindrücke überbringt, welche Eindrücke denn die Fibern des Hirnmarkes auf die ſchon erwähnte Art modificiren, und der Seele anſchaulich machen. Sie nimmt ſie wahr, und hat Vorſtellungen; und wirket gleichfalls auch auf die gedachten Fibern, wenn ſie aus eigener Kraft Vorſtellungen erzeugt, oder Bewegungen irgend eines Theils im Körper hervorbringen will. Jede Markfiber iſt gleichſam als eine Art von Clavis oder Hammer anzuſehen, um einen Ton zu erzeugen. Es mögen nun dieſe Claves von den Gegenſtänden durch ihren Eindruck in die Nerven berührt werden, oder ihre Bewegung durch die Kraft der Seele erhalten, ſo iſt doch das Spiel daſſelbe, nur in der Dauer und in dem Grade der Stärke liegt ein Unterſchied. Gewöhnlicher Weiſe iſt der Eindruck von den Gegenſtänden weit dauerhafter und lebhafter, als der von der Bewegkraft der Seele verurſachte; doch ſind zuweilen die Eindrücke von der Seele in die Fibern des Markes äuſserſt ſtark; z. B. in gewiſſen Träumen, Krankheiten u. ſ. w.

Dieſer Theorie zufolge iſt alſo wirklich an jeder Idee etwas *Materielles*, oder richtiger, jede Idee iſt mit etwas *Materiellen* im Hirne verbunden. Begreiflicher iſt allerdings dieſe Hypotheſe, als jene des groſsen *Hallers*, der das Materielle der Ideen in wirkliche Spuren oder Fuſsſtapfen von den Dingen geſetzt hat, die in dem Hirne aufbehalten würden, und nicht der Seele, ſondern dem Körper ſelbſt, nämlich dem Hirne, mit unglaublich kleinen Merkzeichen, und in unend-

licher Anzahl eingedrückt ſeyen. Wenn man die Gröſse des Hirnmarks, die unendliche Menge von Ideen, und die Frage erwäget, worin wohl dieſe Zeichen beſtehen, und wie ſie in dem Marke erhalten werden ſollen, ſo ergiebt ſich bald die Unwahrſcheinlichkeit dieſer Hypotheſe.

## B.

## *Gedächtniſs.*

Das Gedächtniſs betrachten wir aus einem doppelten Geſichtspunkte, einmal als *mechaniſches, phyſiſches Gedächtniſs*, und dann als *Erinnerung*. Das *mechaniſche Gedächtniſs* gehört zur *Sinnlichkeit*, daher es auch der Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Unterſuchung iſt. Wir erklären es in dieſer Hinſicht als;

> Die Fähigkeit gewiſſer Hirnfibern, die Eindrücke, welche durch die gröberen Nerven, die Organſinne, in das Hirn fortgepflanzt, und daſelbſt materielle Ideen wurden, aufzunehmen, aufzubewahren und ſie, bey hinzukommender Urſache, der Seele wieder vorſtellig zu machen.

Daſs dieſe Fähigkeit wirklich den Fibern des Hirns zukomme, beweiſen folgende Erfahrungen:

1) *Boerhave* erzählt, daſs ein ſpaniſcher Trajödienſchreiber, als er in eine hitzige Krankheit verfallen, das Gedächtniſs gänzlich verloren habe, ſo, daſs er auch die Buchſtaben nicht mehr kannte, und als er geneſen, wieder alles von vorne an lernen muſste.

2) Ein Mann von 53 Jahren verlor durch Krankheit ſein Gedächtniſs dergeſtalt, daſs er die Nahmen der bekannteſten Dinge und Perſonen nicht mehr zu nennen wuſste; und ſo mehrere Andere.

3) Pabſt Clemens VI. hatte ein ſo vortreffliches Gedächtniſs, daſs er von allem, was er gele-

ſen, nichts habe vergeſſen können. Man hat wahrgenommen, daſs dieſes auſserordentliche Talent ſich nach einer Kopfwunde einfand.

Daſs aber das Gedächtniſs nur gewiſſen Fibern des Hirns eigen ſey, erhellet daraus: weil, wenn es im ganzen Hirn verbreitet wäre, es nicht unverletzt bleiben könnte, wenn ein Theil des Hirns verloren gehet. Nun weiſs man aber, daſs ganze Stücke Hirns ſchon öfter herausgenommen worden ſind, ohne daſs der Patient auch nur den geringſten Nachtheil in Anſehung ſeines Gedächtniſſes erfahren hatte.

Alſo nur ein beſonderer Theil des Hirns iſt für das Gedächtniſs beſtimmt, bey deſſen Verletzung oder Verluſte auch daſſelbe nothwendig geſchwächt oder gänzlich verſchwinden muſs. In den angeführten Beyſpielen blieb zufälliger Weiſe dieſer Theil immer unbeſchädigt, daher auch das Gedächtniſs nichts gelitten.

Aber welcher Hirntheil iſt der Sitz deſſelben?

Ich glaube das Hirnmark; denn ſo oft noch dieſes Schaden litt, litt auch das Gedächtniſs, und jedes andere Seelenvermögen.

Wenn das Gedächtniſs vollkommen heiſſen ſoll, muſs es ein *fähiges*, ein *getreues*, ein *fertiges* und ein *wohlgeordnetes Gedächtniſs* ſeyn.

Die *Fähigkeit des Gedächtniſſes* beſtehet in der leichten Aufnahme vieler Eindrücke;

die *Treuheit* in langer Aufbehaltung und Erhaltung der Eindrücke;

die *Fertigkeit* in der Leichtigkeit, dieſe Eindrücke wieder zu reproduciren, und

die *Ordnung* in gehöriger Aufeinanderfolge des reproducirten Vorraths.

Dem Gedächtniſſe dieſe Vollkommenheit der Ausbildung, wenn ſonſt kein Naturfehler obwaltet, zu geben, hängt von uns ab. Man apercipire nur die Eindrücke genau, man erneuere oft

die dadurch entſtandenen Vorſtellungen, man verkette ſie unter einander und gehe dabey allemal zweckmäſsig zu Werke.

Wo ein ſchwaches Gedächtniſs iſt, da ſind auch die übrigen Seelenkräfte ſchwach. — Vom Gedächtniſſe noch mehr bey der *Erinnerung*.

C.

## *Einbildungskraft und Phantaſie. — Träume.*

Die *Einbildungskraft* oder *Imagination* hängt vom Gedächtniſſe ab, und in ſo fern dabey der Wille nicht thätig iſt, nicht die Denkkraft mitwirkt und ſie regulirt, heiſst ſie die *paſſive* oder *reproducirende* ſchlechtweg, und gehört zur Sinnlichkeit. Wird ſie hingegen von der Denkkraft regulirt, iſt ſie willkührlich, ſo nennen wir ſie die *aktive* oder *producirende*, und dann iſt ſie mehr als Sinnlichkeit, eine gemiſchte Seelenkraft. In beyden Hinſichten können wir ſie aber doch alſo definiren:

> Sie iſt das Vermögen des Menſchen ehemals empfundene ſinnliche Eindrücke oder Gegenſtände in verſchiedenen Combinationen und Graden der Lebhaftigkeit ſich wieder vorzuſtellen, wenn ſie auch dermal wirklich nicht die Sinnesorgane afficiren.

Sie unterſcheidet ſich vom Gedächtniſſe, indem ſie die Eindrücke nach eigenen Geſetzen ordnet und verbindet, da das Gedächtniſs die Eindrücke bloſs aufnimmt, aufbewahrt und hergiebt.

Sie unterſcheidet ſich von der *Empfindung*, indem ſie der Gegenwart des Gegenſtandes nicht bedarf, den die Empfindung ſchlechterdings gegenwärtig haben muſs. — Die *Empfindung* iſt ferner immer ein *Leiden*, die Imagination kann auch ein *Wirken* ſeyn, wie z. B. die aktive Imagination iſt. — Die *Empfindung* kann ohne Ein-

bildungskraft existiren, diese aber setzet jene voraus.

Sie unterscheidet sich von der *Erinnerung* und *Besinnung;* indem diese bey erneuerten Empfindungen und Ideen darauf sehen, ob sie schon einmal da gewesen sind, welches die Imagination nicht thut. Sodann beschäftiget sie sich blofs mit Empfindungen, die Erinnerung und Besinnung hingegen mit allen und jeden Vorstellungen.

Die Einbildungskraft bekommt den Nahmen *Phantasie*, *Dichtungsvermögen*, wenn sie Mutter von Erdichtungen, Schöpferin neuer Welten in der Idee wird. Da ordnet sie auf Befehl der denkenden Seele, und wird dadurch geadelt, gehet über das Mechanische hinaus. Die *Einbildungskraft*, als solche, bleibt der Natur des Empfundenen, seiner natürlichen Ordnung und Verbindung treu.

Die Gesetze, nach welchen die producirende oder aktive, und die reproducirende oder passive Imagination sich richtet, sind:

*a*) Die Vorstellungen des Gesichts, des Gehörs und des Gefühls, dann die neuesten, klärsten und geläufigsten Vorstellungen oder Empfindungen, sind vor andern sehr geschickt, leicht und lebhaft reproducirt zu werden.

*b*) Weil Einbildungen Bilder vergangener Empfindungen sind, — auf diese erstrecket sich die Imagination nur allein, — so richtet sich ihre Stärke und Lebhaftigkeit nach jener dieser Empfindungen.

*c*) In der Regel ist jede Einbildung schwächer als die Empfindung selbst; indessen geschieht es doch zuweilen, dafs die Einbildungen den Empfindungen an Stärke gleich kommen, entweder in *Träumen* oder auch im wachenden Zustande, und dann nennet man dergleichen Einbildungen *Illusionen*, *Blendungen;* hieher gehören die *Visionen*.

*d*) Empfindungen schwächen die Einbildungen; daher das geringe Bewufstseyn unserer Einbildungen im wachenden Zustande, aufser wir merken absichtlich darauf, und abstrahiren von der Empfindung.

Die Einbildungskraft ist vollkommen,

1) wenn sie regbar ist, sich leicht und zu rechter Zeit in Thätigkeit setzen läfst.

2) Wenn sie dauerhaft und fruchtbar ist.

3) Wenn sie regelmäfsig ist, d. h. innerhalb der Schranken des Natürlichen und Wahrscheinlichen bleibt.

Diese Vollkommenheiten lassen sich ihr geben

*a*) durch logisches Denken;

*b*) durch Anstrengung und Schärfung des Beobachtungsgeistes;

*c*) durch Uebung in Ausmahlung der Empfindungen;

*d*) durch wohlgeordnete und gut gewählte Lektüre.

Der *Nutzen* der Einbildungskraft ist vom weiten Umfange. Sie verbindet sich mit den ganz intellektuellen Vermögenheiten der Seele; und wenn man diese von ihr modificirten Vermögenheiten mit in ihr Gebiet rechnet, so kann daraus die Erfindung aller Wahrheiten, Künste und Wissenschaften begreiflich gemacht werden, und die Erfindungskraft selbst ist dann nur ein Zweig der Einbildungskraft. So nützlich sich die Einbildungskraft in den nothwendigsten Geschäften des Lebens erweiset, eben so wohlthätig ist sie zugleich in Hinsicht auf unsere Vergnügungen. Sie vermehret und erhöhet das Angenehme in allen Arten der Empfindungen, und schwächet und verbirgt das Unangenehme.

Auf den Körper hat die Einbildungskraft oft einen sehr grofsen Einflufs; man hat aufserordentliche Beyspiele davon.

Sie wirkt auf die *Lebens-* und *thierischen* Ver-

richtungen, auf die *natürlichen Funktionen*, erzeuget oft *Krankheiten* und heilte auch ſchon ſolche, ſo wie ſie ſelbſt den Tod ſchon herbey gezogen hat. — Es iſt nothwendig, daſs über ſie die Vernunft genau wache, ſie im Zügel halte.

*Träume* ſind hauptſächlich das Produkt der ſich ſelbſt überlaſſenen Einbildungskraft, die jetzt um ſo ſtärker und lebhafter wirkt, je weniger Verſtand und Vernunft ihr zur Seite als Wächter ſtehen, und je weniger Empfindungen zugegen ſind.

Zum Träumen gehört ein Vorrath von Ideen aus vorhergegangenen Empfindungen. Wer keinen Vorrath von Ideen hätte, würde im Schlafe nichts als bloſs eine angenehme oder unangenehme einfache Empfindung auf Veranlaſſung irgend einer reizenden Urſache haben. Der Menſch träumt mithin deſto weniger oder deſto einfacher, je ärmer er an Ideen iſt.

Da die Träume Wirkungen ſich gröſstentheils ſelbſt überlaſſener Einbildungskraft ſind, und da dieſe nichts vorſtellen kann, was wir nicht ſchon vorher empfunden haben, ſo iſt die *Traumdeuterey* (Onoromantia) eine Thorheit, und Träume auslegen wollen, das Zeichen eines ſchwachen und rohen Kopfes, oft ſchändliche Gewinnſucht.

Indem wir von Träumen reden, müſſen wir auch der *Nachtwanderung* (Noctambulismus, Somnambulismus) erwähnen. Sie iſt ein ſehr lebhafter Traum, wo man Handlungen, wie im wachenden Zuſtande, verrichtet, die man oft wachend nicht unternehmen würde. Die Einbildungskraft iſt hier ſo ſtark, wie wirkliche Empfindung, und daher auch vermögend, den Willen zu beſtimmen.

D.

## *Vernunftähnliches Vermögen.*

*Vernunftähnliches Vermögen* (Analogon rationis) ist die Fähigkeit im Menschen, auch im Thiere, durch die Kräfte der Sinnlichkeit Wirkungen hervorzubringen, die den Wirkungen des Verstandes und der Vernunft ähnlich sind.

E.

## *Erwartung ähnlicher Fälle.*

*Erwartung ähnlicher Fälle* (Exspectatio casuum similium) ist eine gewisse Stimmung der Seele aus der blofs undeutlichen Wahrnehmung des *Aehnlichen* zwischen dem Gegenwärtigen und Vergangenen ähnliche Folgen zu vermuthen. Es zeigt sich diese Stimmung bey Kindern, Wahnsinnigen, ungebildeten, gröfstentheils sinnlichen Menschen und Thieren.

F.

## *A h n d u n g.*

*Ahndung* ist eine dunkle Erwartung einer künftigen Begebenheit aus dunkeln Vorstellungen gewisser Umstände. Nicht immer und nicht von jedem Menschen werden die Umstände, welche Vorbothen gewisser Begebenheiten sind, deutlich wahrgenommen, sondern nur *dunkel* vorgestellt. Wer dieses nicht weifs, glaubt dasjenige sich gar nicht vorzustellen, dessen er sich nur dunkel bewufst ist, und bildet sich ein, dafs er sich das *Künftige* unabhängig von dem *Gegenwärtigen* vorstelle; daher hält er die Ahndung, so wie die Wahrsagung, für ein Vorgefühl des Künftigen ohne alle Verbindung mit dem Gegenwärtigen und Vergangenen.

Hieraus ist wohl zu ersehen, dafs die Ahn-

dungen keine Eingebungen höherer Mächte sind; sollten uns diese die Zukunft öffnen wollen, so würden sie es klar und deutlich thun, würden uns nicht mit Zweydeutigkeiten quälen. Eben so wenig sind sie Einwirkungen abwesender Personen auf uns; die actio in distans ist nicht möglich.

Die Ahndungen sind theils dunkle Gefühle, die sich die meistenmale auf solche Gegenstände und Personen beziehen, mit denen wir in nahen Verhältnissen entweder standen, oder noch wirklich stehen; von denen uns vieles bekannt ist, bey denen wir vieles, was noch nicht ist, oder im Verborgenen geschieht, aus gegenwärtigen Umständen dunkel herausbringen; theils sind sie auch oft nur das Werk eines dicken, schweren Blutes, einer melancholischen Einbildung, Wirkungen eines krankhaften Zustandes unserer Maschine, in der Seele erzeugt, theils oft auch Folgen eines überladenen, verdorbenen Magens. Daſs dergleichen Gefühle zuweilen wirklich eintreffen beweiset nichts.

Die Vertheidiger der Ahndungen und Wahrsagungen geben Thatsachen vor; daſs nämlich viele Menschen unabhängig von dem Gegenwärtigen und Vergangenen künftige Dinge vorhergesagt haben, und daſs diese Vorhersagungen in Erfüllung gegangen sind. Allein solche Vorhersagungen waren entweder bloſse Einbildungen, die nur zufällig eintrafen; oder die Urheber derselben brachten heimlich, was sie vorsagten, selbst hervor; oder es waren ganz natürliche Erwartungen gewisser Begebenheiten, deren Vorbothen man sich entweder nicht deutlich vorstellte, oder absichtlich vor Andern verbarg.

G.

## Begehren und Verabſcheuen.

Sobald als der Menſch fähig iſt, ſich ſeiner Sinne zu bedienen, und ſich dadurch Empfindungen zu verſchaffen, die ſowohl nach dem Grade ihrer Stärke, als nach ihrem angenehmen oder unangenehmen Eindruck verſchieden ſind, ſo äuſsert ſich auch ein Zuſtand bey ihm, wo er Etwas *begehret* oder *verabſcheuet;* denn da iſt es ihm nicht möglich, bey ſeinen Vorſtellungen oder Empfindungen gleichgültig zu bleiben; er verlangt die angenehmen, d. h. er hat *Begierde*, er verabſcheuet die unangenehmen, d. h. er hat *Abſcheu*. Begierde und Abſcheu gründen ſich allein auf die Vorſtellungen der Sinne, auf Empfindung, gehören alſo zur *Sinnlichkeit.* Begehret oder verabſcheuet der Menſch etwas nach vernünftigen Vorſtellungen, ſo äuſsert ſich der *Wille*, von welchem wir bey der *Denkkraſt* handeln.

H.

## Affekte und Leidenſchaften.

Derjenige Gemüthszuſtand, den wir lieber haben, als nicht haben wollen, heiſst *Luſt*, letzterer *Unluſt.*

Die *Luſt* iſt entweder eine *ſinnliche* oder *intellektuelle;* die ſinnliche beſtehet in angenehmen Empfindungen, oder auch in angenehmen Imaginationsideen; die *intellektuelle* entweder in anſchaubaren Begriffen oder in unanſchaubaren.

Was uns *Luſt* macht, begehren, wollen wir; was mit *Unluſt* droht oder ſie verurſachet, verabſcheuen wir, wollen es nicht.

Was wir begehren oder verabſcheuen, begehren oder veabſcheuen wir oft mit Heftigkeit, und da gerathen wir entweder in *Affekte* oder *Leidenſchaften.*

*Affekt* heiſst das Gefühl der Luſt oder Unluſt, in ſo fern es in uns die Ueberlegung, ob man ſich derſelben überlaſſen oder nicht überlaſſen ſoll, erſchwert oder gar unmöglich macht.

*Leidenſchaft* iſt die zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde oder Verabſcheuung, die Herrſchaft der Vernunft über ſich entweder erſchwerend oder gar ausſchlieſsend.

Schon hieraus erhellet der Unterſchied beyder Gemüthszuſtände; aber wir bezeichnen ihn noch näher:

1) *Affekte* beziehen ſich bloſs auf das Gefühl, *Leidenſchaften* gehen das Begehrungsvermögen an.
2) *Affekte* ſind ſtürmiſch und unvorſetzlich, *Leidenſchaften* anhaltend und überlegt.
3) *Leidenſchaft* iſt zugleich *Affekt*, aber nicht umgekehrt.
4) Wo viel *Affekt* iſt, da iſt gemeiniglich wenig *Leidenſchaft*.
5) *Affekte* ſind ehrlich und offen, *Leidenſchaften* dagegen liſtig und verſteckt.

Die *Affekte* theilen wir in *angenehme*, *unangenehme* und *gemiſchte* ein.

Die *angenehmen* ſind: *Freude* und *Liebe*.

Die *unangenehmen*: *Traurigkeit*, *Verdruſs*, *Eiferſucht*, *Furcht*, *Reue*, *Verdrieſslichkeit*, *Miſsgunſt*, *Leere des Herzens*.

Die *gemiſchten*: *Hoffnung*, *Verwunderung*, *Erſtaunen*.

Charakteriſtiſche Merkmale in und an dem Körper ſind *Affekten* und *Leidenſchaften* als Verräther beygeſellt.

### *a) Die angenehmen Affekte.*

1) *Freude* iſt das Vergnügen, ſo wir über ein erhaltenes oder mit Gewiſsheit bald zu erhaltendes Gut, oder über die Befreyung von einem Uebel empfinden. In erſterer Hinſicht iſt ſie *poſitive*, in der andern *negative* Freude.

Die *Freude* hat Grade — *Wonne* und *Entzückung;* jene ist der *hohe*, diese der *höchste* Grad. — Der äussere Ausdruck der Freude heisst *Fröhlichkeit.*

Zur *Freude* gehören: *Heiterkeit*, *Behaglichkeit*, *Zufriedenheit.*

*Heiterkeit* ist das Gefühl der Leichtigkeit der inneren Bewegungen.

*Behaglichkeit* ist das Gefühl des Wohlbefindens.

*Zufriedenheit* ist die Ruhe des Gemüths bey Abwesenheit aller merklichen unangenehmen Eindrücke und Entfernung des Verlangens.

*Physiognomie* der Freude sind heitere Blicke, Lächeln und Lachen, bey grosser Freude Thränen, heftige Bewegungen der Glieder.

2) *Liebe* ist Mittheilung des Wohlwollens zur Erweckung oder zur Erwiederung von Wohlwollen. Sie verträgt sich mit einem ruhigen Gemüthe.

Wir theilen die Liebe in *Eigenliebe* und *gesellschaftliche Liebe* ein. *Erstere* ist, wo wir uns selbst wohlwollen, *letztere*, wo wir auch Andern wohlwollen, obschon wir dabey verlangen, dass auch sie uns wohlwollen. — Zu weit getriebene Eigenliebe heisst *Selbstliebe;* doch giebt es auch eine vernünftige *Selbstliebe*, Eigenliebe nämlich, wenn sie durch die reine praktische Vernunft auf die Bedingung der Einstimmung mit dem moralischen Gesetze eingeschränkt ist — doch hievon in der *Moral.*

Die *Eigenliebe* kann, unter der Aufsicht der Vernunft und Religion, eine Quelle der Tugend werden; sie kann aber auch eine Quelle des Lasters seyn, wenn Vernunft und Religion sie nicht im Zaume halten. Beynahe kann man eben diess von der geselligen

Liebe behaupten; in gehörigen Schranken gehalten, ist sie das Band der Gesellschaft, die Ursache des Glücks des geselligen Lebens und die Quelle aller häuslichen Tugend.

Gemäßsigte Liebe verräth sich *physiognomisch* durch feuchte Augen, schmachtende Blicke, sanfte harmonische Bewegungen der Gliedmaßsen. Bey heftiger, leidenschaftlicher Liebe sind alle diese Zeichen stärker; man erblasset und magert ab.

*b) Die unangenehmen Affekte.*

1) *Traurigkeit* ist Betrübniſs über ein Uebel, das man als Wirkung des Schicksals ansieht.

Zur *Traurigkeit* gehören *Gram* und *Kummer*.

*Gram* ist anhaltende Traurigkeit über ein verlornes Gut.

*Kummer* ist anhaltende Traurigkeit über Kränkungen von geliebten Personen, mit ängstlichen Besorgnissen vermischt.

Traurigkeit und Freude bringen in gewissen Fällen einerley Wirkungen hervor; beyde sind zuweilen mit Thränen begleitet, beyde ziehen oft den Tod nach sich; indessen zerstören sie sich aber doch gegenseitig.

2) *Verdruſs* ist die Vorstellung eines Uebels, das man der Schuld oder dem Versehen eines Andern zuschreibt.

Hieher gehören *Zorn*, *Rachbegierde*, *Ingrimm*, *Groll*.

*Zorn* ist ein hoher Grad von Verdruſs, in seinen Wirkungen verwüstend.

*Rachbegierde* ist das Verlangen, dem Gegenstande des Zorns ein Uebel zuzufügen.

*Ingrimm* ist Zorn, der nicht ausbrechen kann, den man in sich zurückbehalten muſs.

*Groll* ist zurückhaltender, auf Gelegenheit des Ausbruchs laurender Zorn.

3) *Eiferſucht* iſt gequälte und quälende Liebe, die ihren Grund in dem Mangel des Zutrauens zu ſich ſelbſt und in dem geliebten Gegenſtande hat.

4) *Furcht* iſt die Vorſtellung eines künftigen Uebels.

Hieher gehören: *Schreck*, *Entſetzen*, *Angſt*, *Verzweiflung*.

*Schreck* iſt die Empfindung, die ein nahes, unvermuthetes, plötzlich entſtehendes Uebel in uns erzeugt.

*Entſetzen* iſt die Empfindung, die von groſsen ungewöhnlich furchtbaren Dingen erreget wird.

*Angſt* iſt Furcht aus mehreren Empfindungen ohne klare Vorſtellung des Uebels.

*Verzweiflung* iſt Furcht eines endloſen oder unausſtehlich ſcheinenden Uebels.

Furcht und Schreck erhöhen die Kräfte des Körpers oft unglaublich.

Der *Furcht* iſt der *Muth* entgegengeſetzt. Wir nennen Muth: Nichtachtung der Gefahr, Trotzbietung dem Uebel.

Zum Muthe gehören *Tapferkeit*, *Dreiſtigkeit*, *Kühnheit*, *Entſchloſſenheit*.

*Tapferkeit* iſt ein Muth, den die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit allein erwecket.

*Dreiſtigkeit* iſt der Anſtand, der einen äuſsern Anſchein von Muth giebt, ſich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Ihr Gegenſatz iſt *Blödigkeit*, eine Art von Schüchternheit und Beſorgniſs, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Diejenige Dreiſtigkeit aber im Anſtande, die da verräth, daſs man ſich aus dem Urtheile Anderer über ſich nichts macht, iſt *Dummdreiſtigkeit*, und gehört nicht zum Muthe.

*Kühnheit* iſt Muth, der Gefahren trotzt,

die man kennt. — *Tollkühnheit* ist nicht Muth; es ist diejenige Thorheit, bey sichtbarer Unmöglichkeit seinen Zweck zu erreichen, sich dennoch in die gröfste Gefahr zu setzen.

*Entschlossenheit* ist Muth, etwas zu wagen, was die Pflicht gebiethet, selbst auf die Gefahr der Verspottung von Andern.

5) *Reue* ist Missbilligung dessen, was man selbst gethan hat.

Zur Reue gehören: *Scham* und *Schamhaftigkeit.*

*Scham* ist Reue, verbunden mit der Besorgniss, dass Andere uns schwach, klein, verächtlich, lächerlich finden dürften. — Die Scham, die zu weit gehet, schlägt den Muth nieder. — Aus Vorurtheilen entstandene Scham heisst *falsche Scham.*

*Schamhaftigkeit* ist die Besorgniss, dass man nicht so vollkommen sey, als man seyn soll.

6) *Verdriesslichkeit* ist jene unangenehme Empfindung, die aus einer Menge unangenehmer Ereignisse von geringerer Wichtigkeit entstehet.

Hieher gehören: *Unmuth*, *Schwermuth*, *Melancholie.*

*Unmuth* ist Zank mit dem Schicksal, der gegen Andere ganz Unschuldige sich Luft zu machen geneigt ist.

*Schwermuth* ist ein starkes Gefühl von Aengstlichkeit, das sich selbst in das Vergnügen mischt.

*Melancholie* ist anhaltende Schwermuth im hohen Grade.

7) *Missgunst* ist das Missvergnügen über das Gute, das ein Anderer besitzt. — Wenn dieses Missvergnügen noch den Wunsch bey sich hat, das Gute, so ein Anderer besitzt, selbst

zu befitzen, fo heifst es *Neid*. — Der Mifsgünftige ift gewöhnlich auch *Schadenfroh*, d. i., er hat Vergnügen daran, wenn Andern ein Uebel widerfährt.

8) *Leere des Herzens* ift das Mifsvergnügen, das theils aus Mangel einer angemeffenen Befchäftigung, theils aus Entbehrung eines Gegenftandes, dem man fich mittheilen könnte, theils aus Ueberfüllung von Vergnügen entftehet. — Die Leere des Herzens erzeugt die *Langeweile*, nämlich das läftige Gefühl feiner Exiftenz, ohne dafs man juft einen örtlichen Schmerz oder Verdrufs als Urfache angeben kann.

c) *Gemifchte Affekte.*

1) *Hoffnung* ift die Erwartung eines künftigen Gutes. Wenn fie fich auf etwas Zukünftiges bezieht, von dem es im hohen Grade wahrfcheinlich ift, dafs es erfolgen werde, heifst fie *Zuverficht*.

2) *Verwunderung* ift die Vorftellung einer Neuigkeit, welche die Erwartung überfteigt.

3) *Erftaunen* ift Affekt einer Bewunderung, von der man fich nicht losreiffen, fich nicht genug verwundern kann.

*Leidenfchaften* find eigentlich folgende Gemüthszuftände:

*Ehrfucht*, *Herrfchfucht*, *Habfucht* und *Wolluft*.

a) *Ehrfucht.*

*Ehrfucht* ift nicht Ehrliebe, nicht jene Hochfchätzung, die der Menfch von Andern wegen feines innern moralifchen Werthes erwarten darf, fondern Streben nach Ehre auf was immer für Art. Wo Ehrfucht ift, ift auch *Hochmuth*, eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegen handlende Ehrbegierde.

b) *Herrfchfucht.*

Anhaltende Begierde, über Andere zu gebiethen, auf welche wir kein Recht haben.

c) *Habſucht.*

Iſt eine fortdaurende übertriebene Begierde nach Gütern und Reichthümern. Wollen wir dieſe bloſs darum, weil ſie Reichthümer ſind, ſammeln wir ſie, um ſie zu haben, ſo heiſst die Habſucht *Geitz.*

d) *Wolluſt.*

Im Allgemeinen heiſst unmäſsiger Hang nach Vergnügen *Wolluſt*, im engern Sinne unordentliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes.

§. 50.

## Denkkraft.

Unter *Denkkraft* verſtehen wir die Aeuſserungen des Verſtandes, der Urtheilskraft, der Vernunft und des Willens.

A.

### *Verſtand.*

Wenn die Empfindung in uns völlig wieder verlöſchte, ſo wie der ſinnliche Eindruck aufhöret, ſo wären wir bloſs *leidende* Weſen, wie es in den erſten Monaten unſers Lebens der Fall iſt. Allein wir haben das Vermögen, die auf einander folgenden Empfindungen zu verknüpfen, und uns den Inhalt derſelben auch dann noch vorzuſtellen, wann der Gegenſtand der Empfindung ſelbſt nicht mehr zugegen iſt, und alſo auf dieſe Art Kenntniſſe zu erwerben.

Dieſes Vermögen iſt der *Verſtand in weiterer Bedeutung*, nämlich das Vermögen, Empfindungen zu Vorſtellungen zu machen.

Der *Verſtand in engerer Bedeutung* iſt das Vermögen, aus mehreren Vorſtellungen das Einzelne und Verſchiedene nach ſeinen Verhältniſſen abgeſondert ſich zorzuſtellen.

Die Produkte des Verſtandes in weiterer Be-

deutung find *Vorftellungen*, in engerer — *Begriffe.* Von beyden haben wir in der *Logik* hinlänglich gehandelt.

Sind uns Vorftellungen angebohren, fo können wir fie freylich nicht Produkte des Verftandes nennen; dafs fie aber nicht angebohren find, diefs ift fchon zum Theil in der Logik gezeigt worden; der *Anthropolog* beweifet es insbefondere:

1) Mit dem Verlufte eines Sinnes gehen alle diejenigen Empfindungen verloren, welche durch diefen Sinn zu uns gelangen. Hieraus folget, dafs, im Falle wir aller Sinne beraubt würden, wir auch keine Empfindungen haben könnten, und auch keine haben würden, wenn wir ohne alle Sinne gebohren worden wären. Der Blindgebohrne hat keine Empfindung vom Lichte, keine von Farben. Das Taubgebohrne weifs nicht, was *hören* heifst, fo wenig als der Gefchmack- Geruch- und Gefühllofe etwas von denjenigen Empfindungen wiffen könnte, die auf diefen Wegen zu uns kommen. Hätten wir demnach keine Sinne bekommen, fo wäre es auch nicht möglich für uns, Empfindungen zu haben, und hätten wir diefe nicht, fo könnte der Verftand keine Vorftellung machen; denn er hätte keinen Stoff, und machte er keine Vorftellungen, woher entftünden Begriffe?

2) In allen Operationen der Seele, deren wir uns bewufst find, laffen fich ein leidender und ein thätiger Theil unterfcheiden. Jener gehet diefem vorher, und erwecket ihn. Zuerft gefchehen die Eindrücke der Dinge auf uns, und dann wirken wir auf fie zurück. Wo ein Wirken ift, mufs auch ein Leiden feyn, und wo ein Leiden ift, da ift nothwendig auch Wirken. Die Kraft des Bewufstfeyns erwacht erft, wenn fie von etwas Aeufserm gereitzt wird; dann erft werden

wir uns unſers Ichs und der Objektenwelt bewuſst. Dieſe ganze Einrichtung aber wäre überflüſſig, wenn uns Vorſtellungen angebohren ſeyn ſollten.

„Aber doch einige, gewiſſe?"

Wenn einige, wenn gewiſſe, warum nicht alle, und welche? Man kann uns keine nennen.

Indeſſen laſſen wir aber doch zu, daſs der Seele gewiſſe Diſpoſitionen und Neigungen, z. B. Verlangen nach Glückſeligkeit, nach gröſserer Vollkommenheit, Formen, wie z. B. Raum und Zeit, angebohren ſind.

## B.

## *Urtheilskraft.*

Das Vermögen der Seele, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, iſt *Urtheilskraft.* (ſ. *Logik*).

## C.

## *Vernunft.*

Das Vermögen zu folgern und zu ſchlieſsen heiſst *Vernunft* in der genaueſten Bedeutung. Man kann auch ſagen, die *Vernunft* ſey das Vermögen, den Zuſammenhang der Wahrheiten einzuſehen, weil bey dem Folgern und Schlieſsen allemal eine Wahrheit aus der andern herausgezogen wird.

Die Vernunft ſetzet *Verſtand* und *Urtheilskraft* voraus. Durch den *Verſtand* ſtellet ſich die Seele Merkmale der Dinge abgeſondert vermittelſt der Worte vor; d. i. ſie hat allgemeine, deutliche Begriffe; durch die *Urtheilskraft* beſtimmet ſie, was unter gewiſſe Begriffe *unmittelbar* gehört oder nicht; und als *Vernunft* an ſich betrachtet, ſiehet ſie ein, was darunter mittelbar enthalten oder davon ausgeſchloſſen ſey, d. h. ſie

folgert und schliefst. Bey jeder *Vernunfthandlung* werden alfo Verftand und *Urtheilskraft* vorausgefetzt; aber nicht immer find im gleichen Mafse diefe Kräfte vorhanden.

D.

## *Wille.*

Das Begehrungsvermögen, in fo fern es fich auf vernünftige Vorftellungen, die fich die Seele durch ihre eigene Thätigkeit verfchafft, gründet, heifst *Wille*, *praktifche Vernunft*.

Ungeachtet der Wille Vorftellungen vorausfetzt, fo ift er dennoch nicht fchlechterdings von denfelben abhängig; es bleibt ihm unbenommen, fich nach diefer oder jener Vorftellung zu richten, diefe oder jene zur Deutlichkeit im Bewufstfeyn zu bringen, und fie fo zum *Beweggrunde* zu machen; er ift alfo frey.

Am deutlichften äufsert fich diefe *Willensfreyheit* empirifch, wenn wir unter zwey oder mehreren möglichen Handlungen zu einer aus Ueberlegung der Beweggründe uns beftimmen. Hier überzeugt uns eine innere Erfahrung von unferer Freyheit; denn wir erkennen, dafs die nicht gewählten Handlungen in unferer Macht waren, und dafs wir unfere Wahl felbftthätig, aus Einficht des gröfsern Einfluffes auf unfer Beftes getroffen haben.

§. 51.

## Nebenkräfte.

Unter *Nebenkräften* der Seele verftehen wir jene, die aus der Verbindung der Grundkraft und der Hauptkräfte und ihrer verfchiedenen Anwendung entfpringen. Diefe find:

## A.

## *Erinnerung und Besinnung.*

*Erinnerung*, geistiges Gedächtniss, ist die Fähigkeit der Seele, durch eine gewisse gegenwärtige Idee auf die unbekannte Idee, die man zurückrufen will, zu gelangen, und solche als eine schon gehabte Idee anzuerkennen. Es ergiebt sich hieraus, dass bey der Erinnerung auch andere Seelenkräfte mitwirken, man muss unterscheiden, vergleichen, abstrahiren.

*Besinnung* ist absichtliche Erneuerung gehabter Empfindungen und Vorstellungen.

Das Gegentheil des Gedächtnisses und der Erinnerung ist die *Vergessenheit*, nämlich das Nichterscheinen oder Nichterkennen gehabter Empfindungen, oder Vorstellungen, oder Begriffe. Erscheint die Idee nie wieder, so ist es eine *totale Vergessenheit;* erscheinet sie aber doch wieder, so ist es nur eine *temporäre* Vergessenheit.

## B.

## *Willkührliche Imagination und Phantasie.*

Wir haben schon diesen Gegenstand unter der Aufschrift *Einbildungskraft* auch in dieser Hinsicht in Betrachtung gezogen; hier merken wir also nur an: Die *willkührliche* oder *aktive Imagination*, die auch *Phantasie* heissen kann, begnüget sich nicht blos mit dem *Gedächtnisse*, sie ist zugleich mit *Ueberlegung* verbunden, sie ordnet, modificirt, vereiniget oder trennt die erhaltenen Ideen auf hundert Manieren. Sie erfindet, erschaffet, äussert sich im Ordnen der Gemälde, Gedichte, Fabeln, in Erfindung der Maschinen, Instrumente.

C.

## *Aufmerkſamkeit, Abſtraktion und Reflexion.*

Die *Aufmerkſamkeit* iſt die Richtung des Bewuſstſeyns auf gewiſſe Ideen in dem Geſichtskreiſe der Seele. Gehet dieſe Richtung des Bewuſstſeyns auf den Gegenſtand einer Vorſtellung im Ganzen, ſo iſt dieſs die *eigentliche Aufmerkſamkeit* (attentio); verbreitet ſich aber das Bewuſstſeyn auf das Mannichfaltige in dem Gegenſtande, ſo heiſst dieſe Aufmerkſamkeit insbeſondere *Reflexion*, *Ueberlegung* oder *Betrachtung*. — Stellen wir uns eines ohne das andere, mit dem es verbunden iſt, vor, ſo heiſst die Aufmerkſamkeit in dieſem Falle, *Abſtraktion* oder *Abſonderung*.

Man kann die Aufmerkſamkeit in *paſſive* und *aktive* eintheilen; *paſſiv* iſt ſie, wenn die Stärke der Eindrücke von auſsen oder innen das Bewuſstſeyn auf ſich lenket; *aktiv* iſt ſie; wenn die Seele abſichtlich, willkührlich ihr Bewuſstſeyn auf irgend einen Gegenſtand richtet.

Von der Aufmerkſamkeit hängt die Klarheit und Deutlichkeit der Vorſtellungen ab, weſswegen ſie auch einen entſchiedenen Einfluſs auf das *Denken* und *Wollen* hat. Man muſs ſich alſo die Kultur derſelben angelegen ſeyn laſſen, um ſie ganz in ſeine Gewalt zu bekommen. Dazu führen nun folgende Regeln:

1) Man ſorge dafür, daſs die Gegenſtände den gehörigen Eindruck auf uns machen, und bleibende Spuren zurücklaſſen.
2) Man intereſſire ſich für alles, was unſern Zuſtand verändert.
3) Man ſehe auf die Aehnlichkeit der Empfindungen, Vorſtellungen und Begriffe untereinander.
4) Man gewöhne ſich, jede Empfindung und Idee bis auf ihre erſten Beſtandtheile und Gründe zurückzuführen.

5) Man merke auf den Vortrag Anderer, und übe sich in hellen Darstellungen eigener Gedanken.

6) Man übe sich in Festhaltung und Verfolgung der Ideen auch mitten in Gesellschaft und Getümmel.

Rege Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion in Thätigkeit, ist *Denken*. *Gedanken* sind rege Ideen.

Mangel an Aufmerksamkeit ist *Gedankenlosigkeit*.

Wenn die Seele ihre Thätigkeit nicht bloss auf eine Idee vor der andern überhaupt, sondern auch auf jedes Einzelne in ihren Vorstellungen lenkt, so ist das auch Aufmerksamkeit, man nennet sie aber insbesondere *Bedachtsamkeit*.

Wer im Besitze einer stärkern, und überhaupt vollkommenern Aufmerksamkeit ist, als gemeiniglich angetroffen wird, hat Anlage zum *allgemeinen Beobachtungsgeist*.

## D.

## *Witz, Scharfsinn und Geschmack.*

Das Vermögen der Seele, die entferntern und versteckten Verhältnisse einer gegenwärtigen Hauptidee schnell zu bemerken, und sie treffend und einleuchtend darzustellen, heisst *Witz*. — Er ist eine Aeusserung der Imagination und Urtheilskraft in Verbindung.

Es giebt verschiedene Ausartungen des Witzes; z. B. *gesuchter*, *ängstlicher Witz*, *kindischer Witz*, *plumper Witz*, *falscher*, *luxurirender Witz*, *schaler*, *mikrologischer Witz*, *persiflirender Witz*.

*Scharfsinn* ist das Vermögen, verwickelte, oft sich gleich scheinende Dinge aus einander zu setzen; es entstehet aus Verstand und einem hohen Grade der Urtheilskraft.

*Geschmack* ist Beurtheilungskraft des Schönen.

## E.

## *Vernünftige Vermuthung.*

Die *vernünftige Vermuthung*, — eigentliches *Vorherſehungsvermögen*, — iſt die Fähigkeit der Seele aus deutlichen Vorſtellungen der Uebereinſtimmung zwiſchen gegenwärtigen und vormaligen Umſtänden, eine künftige Folge vorauszuſehen. — Hier werden die gegenwärtigen Umſtände als Grund oder Urſache, und die künftige Folge als Wirkung betrachtet, wozu die *Sinnlichkeit* nicht hinreicht, ſondern Ueberlegung, Vergleichung und Urtheilskraft nöthig ſind.

## F.

## *Ideenaſſociation.*

Wir bemerken, daſs unſere Ideen ſich mit einander dergeſtalt verbinden, daſs, wenn die eine erweckt wird, auch die andere mit ihr verbundene erwacht. Dieſe Verbindung nennen wir *Ideenaſſociation*, *Ideenvergeſellſchaftung*.

Wir theilen ſie in die *unwillkührliche*, *paſſive*, und in die *willkührliche*, *aktive*, ein.

*Erſtere* geſchieht ohne Zuthun der Seele, *letztere* wird durch den Willen der Seele bewirkt.

Beyden liegen folgende zwey Hauptgeſetze zum Grunde:

1) Das *Geſetz der Gleichzeitigkeit*, d. i. es verbinden ſich und wecken einander ſolche Ideen, die mit einander zugleich ins Bewuſstſeyn gebracht worden ſind.
2) Das *Geſetz der Aehnlichkeit einer Idee mit einer andern.* Aehnlichkeit iſt die Uebereinſtimmung in einigen Merkmalen, oder nur in einem einzigen. So wie wir eine Sache vermittelſt eines Merkmals wieder erkennen, ſo bringt ein Umſtand an einer gegenwärtigen Idee eine andere hervor, an welcher dieſer Umſtand bemerkt wurde.

Der *Fasern im Hirne* darf man bey der passiven Association ja nicht vergessen.

Die Association der Ideen ist wichtig; es lassen sich daraus die interessantesten Phänomene des beseelten Menschen erklären. Ich thue das in meinen Vorlesungen. Im Geschäfte des Denkens, Empfindens und Wollens spielt die Ideenassociation keine unbedeutende Rolle.

## G.

## *Bezeichsnungsvermögen. — Sprache.*

Das Vermögen, Merkmale an den Dingen, Empfindungen und Vorstellungen, wahrzunehmen, und solche als Unterscheidungszeichen von einander zu brauchen, nennen wir das *Bezeichnungsvermögen.* Hierauf gründet sich die *Sprache* — der Ausdrück des Bezeichneten.

Die Sprache ist vierfach: *Unartikulirte Ton-* oder *Natursprache*, *Gebährdensprache*, *Mienensprache* und *artikulirte Wortsprache.*

*Unartikulirte Ton-* oder *Natursprache:* Diese hat der Mensch mit vielen Thierarten gemein. Alle heftigen und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, alle starken Leidenschaften und Affekte äussern sich unmittelbar in Geschrey, in Tönen, in wilden, unartikulirten Lauten. Indessen ist doch auch diese Natursprache bey dem Menschen, wie alles Uebrige, edler, reicher an Tönen, bezeichnender; bey dem Thiere ist sie arm, roh und wild, Ausbruch seiner Leidenschaften, des Zorns, der Wuth, der Triebe und Gefühle.

*Gebährden-Sprache:* Auch die Thiere haben sie im gewissen, obgleich geringen, Masse; vollkommener ist sie beym Menschen, und kann durch Uebung sehr beredter Ausdruck seiner inneren Zustände werden. Man betrachte einmal einen Stummen, wie er bey einer interessanten Sache gleichsam in jedem Muskel redet, und wie viele ge-

ſchäftige Bewegungen und ausdrucksvolle Geſtikulationen er alsdann beſonders macht, wenn man ihn verſtehet. Er ergreift gleichſam den abweſenden Gegenſtand mit ſeinen Händen, und nimmt vor unſern Augen alle Operationen an demſelben vor, die ſich wirklich mit ihm zutrugen. Er miſst die Dicke durch die Ausdehnung ſeiner Hände aus, er umſchreibt die Figur, er deutet an den Ort, u. ſ. w. — Die Gebährdenſprache iſt ungleich mehr umfaſſend, als die Sprache der Naturtöne, ja ſelbſt als eine arme Wortſprache. Sie iſt das einzige Mittel, wodurch ſich Völker und Menſchen, die verſchiedene einander unbekannte Sprachen reden, ihre Gedanken zu verſtehen geben können. Mit der Gebährden-Sprache iſt die

*Mienenſprache* verbunden; ſie beſtehet ebenfalls in Bewegungen der Muskeln, aber nur in gemäſsigtern. Hier ſpricht das Aug mit dem Auge, beſonders reden hier die Theile des Geſichts. — Das Thier kann nur äuſserſt wenig durch Mienen ausdrücken, und wie weit es hierin der Menſch zu bringen im Stande ſey, beweiſen die *Mimiker* der Alten, und auch Einige unſerer heutigen Schauſpieler.

Der Menſch hat alle dieſe drey Arten von Sprachen, er mag reden oder taub ſeyn; denn unförmliche Naturtöne ſind auch Tauben eigen, und gewaltſame Ausſtöſse der Natur.

Indeſſen würde die Verfeinerung und Vereinigung dieſer Sprachen doch bey weitem nicht hinreichend geweſen ſeyn, alle Empfindungen und Gedanken des Menſchen auszudrücken; denn die Naturſprache iſt ſehr einfach und unbeſtimmt, und die Gebährden- und Mienenſprache taugen nur von Angeſicht zu Angeſicht. Es war alſo eine beſſere, der Beſtimmung des Menſchen angemeſſene Sprache nothwendig, und dieſe iſt die

*Wortſprache*, kraft deren die menſchlichen Laute, nach Verſchiedenheit ihrer verſchiedenen

Bedeutungen modificirt, begliedert, und nach dem Zusammenhange der Ideen und der Association derselben, als welche Ideen diese Laute bezeichnen sollten, in Verbindung mit einander gebracht werden.

Wenn auch die erste Sprache durch die Dazwischenkunft der leitenden Gottheit gelehrt worden ist, so mufsten die Menschen die *Fähigkeit zur Sprache* doch in sich haben; einmal, weil sie sonst der Anleitung und des Belehrens nicht fähig gewesen wären, und anderntheils, weil sie diese erste Sprache in andern Gegenden wieder vergessen und wegen der veränderten Lage eine neue erlernen müfsten.

Diese *Sprachfähigkeit* ist doppelt: *körperlich* und *geistig.*

Die *körperliche* bestehet in der *Sprachorganisation* des Menschen; er hat so gebaute Werkzeuge, dafs er Töne artikuliren kann, z. B. seine Brust, seine Muskeln im Innern des Mundes, u. s. w., wie man es bey keinem Thiere findet.

Die *geistige Sprachfähigkeit* beruhet auf der Fähigkeit, Merkmale an den Dingen abzusondern und sie zu Zeichen derselben zu machen.

Wenn man über den *Ursprung der Sprache* frägt, so zeiget uns denselben theils die dem Menschen angebohrne Sprachfähigkeit, theils seine und die Natursprache der Thiere, theils zeigen uns ihn auch die Töne, die leblose Dinge von sich geben, und wir werden hierin vollends befriedigt, wenn wir auch zugleich den Einflufs der Gottheit auf eine so wichtige Erfindung annehmen.

## §. 52.

## Untere und obere Erkenntnifskräfte.

Die erklärten Kräfte der Seele pflegen die Philosophen in zwey Klassen einzutheilen, nämlich in die *unteren* und *oberen*. Zu den *oberen* rechnet man die *Denkkraft* mit den Nebenkräften, zu

den *unteren* die *Sinnlichkeit* mit ihren Aeuſserungen. Jene hat der Menſch nur allein, dieſe hat er mit den Thieren gemein.

§. 53.

## Triebe im Menſchen, welche auf das Begehrungsvermögen, ſowohl das ſinnliche als vernünftige, alſo auf Begierden und den Willen Einfluſs haben.

*Trieb* heiſst ein mit Beſtändigkeit vorhandener Grund gewiſſer Aeuſserungen des Begehrungsvermögens. In unſerer Natur bemerken wir vorzüglich acht ſolcher Triebe, welche ſind:

1) *Trieb zur Selbſterhaltung, Vergnügen und Glückſeligkeit.* Hiezu hat der Schöpfer unſere Natur ſelbſt eingerichtet, theils durch die unwillkührlichen Lebensbewegungen, die das Ihrige zu unſerer Erhaltung ohne unſer Zuthun beytragen, theils indem er uns vermittelſt der Empfindlichkeit der Nerven und der Reitzbarkeit der Muskeln ein Gefühl deſſen, was der Erhaltung des Körpers förderlich iſt, beygelegt hat, wodurch wir denn das, was dieſem Triebe gemäſs iſt, begehren, und das, was ihm entgegen ſtehet, verabſcheuen.

2) *Selbſtliebe.* Der Trieb zur Selbſterhaltung, der anfänglich bloſs auf Gefühlen beruhet, wird nach und nach durch Einſichten aufgehellt und erweitert, wodurch er in eine *vernünftige Selbſtliebe* übergeht, wobey man mit Abſicht und Bewuſstſeyn handelt, und ſeine Wohlfahrt und Glückſeligkeit auf alle hiezu als dienlich erkannte Art zu befördern ſucht. — Mit der Selbſtliebe muſs man die *Eigenliebe* und *Eigennützigkeit* nicht verwechſeln; es ſind Ausartungen der Selbſtliebe. — *Eigenliebe* iſt die übertriebene Achtung und Bewunderung ſeiner eigenen Perſon und ſeiner

Handlungen. — *Eigennützigkeit* ist die Beförderung seiner eigenen Vortheile auf eine gemeinschädliche Weise.

3) *Sympathie:* ist eine ursprüngliche Disposition der Organe des Gesichts und Gehörs und der Einbildungskraft, vermöge deren sie ohne Zuthun der Seele, durch alle angenehme und unangenehme Empfindungen anderer fühlenden Wesen in ähnliche oder doch in jenen gegründete Modifikationen gesetzt werden. Unter den Gefühlen, die zur Sympathie gehören, zeichnet sich das *Mitleiden* aus. Das Gegentheil der Sympathie ist *Antipathie*.

4) *Ehrbegierde, oder Trieb nach Ehre.* Dieser Trieb liegt sehr tief in unserm Gemüthe, spornt den Menschen zu den grösten Thaten und gefährlichsten Unternehmungen an, erwacht sehr frühzeitig, wirket oft stärker als die Liebe zum Leben, und kann auch von dem Niederträchtigsten nicht ganz erstickt werden.

5) *Thätigkeit- und Trägheitstrieb.* Wenn der Mensch nichts zu thun hat, so sucht er sich etwas, verfällt sogar auf das Böse, weil er nichts Gutes weiss, das seinen Kräften eine angenehme Beschäftigung gäbe; der Grund davon liegt in dem aktiven Princip — *Seele*. — Vermöge dem *Triebe zur Trägheit* wollen wir uns nicht aus einem schmerzlosen Zustande bringen lassen.

6) *Trieb zur Veränderung und Gewohnheit.* Der erstere Trieb zeiget sich der Erfahrung gemäss so stark, dass der gewünschteste Zustand durch seine lange Dauer dem Menschen — wenigstens so lang er noch Kräfte hat — zuwider wird. Der Grund dazu liegt theils in der Einrichtung des Körpers, worin einerley Handlungen und Bewegungen, wenn sie etwas lange anhalten, die Kräfte erschöpfen, und Unbehaglichkeit und Schmerzen verur-

fachen; theils in der Seele, deren Vorſtellungen immer nöthig haben, ergänzt und berichtiget zu werden; theils liegt er auch in der Veränderung der äuſseren Dinge ſelbſt. Die *Gewohnheit* iſt das Gegengewicht dieſes Triebes; wir bleiben gerne bey einmal eingeführter Handlungsweiſe; es koſtet uns weniger Mühe ſowohl auf Seiten des Körpers als der Seele; doch überwältiget oft jener Trieb die *Gewohnheit*.

7) *Trieb auf die Zukunft zu ſehen.* Dieſer Trieb wird oft ſo ſtark, daſs wir darüber das Gegenwärtige vergeſſen. Er wird durch die Erfahrungen aus der Vergangenheit erwecket.

8) *Trieb nach dem Unendlichen.* Die Ausſicht in die Zukunft ſchwinget ſich zuletzt über alle Grenzen der Zeit, und verliert ſich in der Ewigkeit.

§. 54.

## Die Temperamente pſychologiſch betrachtet.

Bereits in der Zoonomie haben wir die Temperamente des Menſchen phyſiologiſch kennen gelernt; nun müſſen wir ſie auch in pſychologiſcher Hinſicht kennen lernen, nämlich auf die Stimmung hinſehen, welche ſie dem Gemüthe, der Seele, geben. Wir werden hier bloſs die vier bekannten Haupttemperamente vor Augen haben, weil die andern zwey nur Modifikationen dieſer ſind.

Der *Sanguiniker* gehet in kurzer Zeit von Fröhlichkeit zur Traurigkeit, vom Zorne zur Gelaſſenheit über; jetzt iſt er verzagt, bald wieder beherzt, vergnügt und ärgerlich; jetzt weinet, bald darauf lachet er wieder. *Leichtſinn*, *Flatterhaftigkeit*, *Uebereilung* und *Sorgloſigkeit* ſind ihm natürlich. Er dürſtet nach angenehmen *ſinnlichen* Empfindungen, nach Ergötzungen, die ohne viel Mühe genoſſen werden können. Er hat eine hef-

tige Abneigung gegen alles, was mit *Beschwernifs*, *Zwang* und *mühfamer Anstrengung* der Leibes- oder Geisteskräfte verbunden ist. Zu seinen Endzwecken wählet er stets die leichtern und bequemern Mittel, wären sie auch minder zuverlässig als andere, die mehr Mühe fordern würden. Bey seinen Unternehmungen *beginnet* er mit Hastigkeit und Kraft, wird aber durch dazwischen tretende Hindernisse und Schwierigkeiten gar bald von der Verfolgung seiner Endzwecke abgeschreckt. Er sympathisirt mit der Noth und dem Elende der Menschen schell und lebhaft; hilft auch, wenn er es ohne viele Beschwernifs thun kann. Er wird eines jeden, der ihm nur *sinnliches* Vergnügen bereitet, warmer *Freund*, aber seine Freundschaft ist äufserst unbeständig. Er ist *leichtgläubig*, *freundlich*, *sanft*, *leutselig*, *friedfertig*, *dienstwillig*, ein *angenehmer Gesellschafter*, munter und witzig, zu *schönen Künsten* vorzüglich aufgelegt, und seine herrschende Leidenschaft ist *Wollust*. Unter seinen Seelenkräften nehmen sich die *Einbildungskraft* und *Phantasie* aus. Auch der *Witz* ist stark.

Der *Melancholiker* — Gegenbild des Sanguinikers — wird vom Angenehmen und Unangenehmen wenig afficirt; er ist mehr gleichgültig als empfindlich, geräth nicht leicht in Zorn; indessen empfindet er doch leicht *Unwillen* und *Verdrufs*, ist zänkisch. Zörnet er einmal, so ist er schwer zu versöhnen, trägt lange nach, ist tückisch. Ergötzungen, besonders rauschende, reitzen ihn wenig. Er ist *tieffinnig*, liebt die *Einsamkeit*, ist *mifstrauisch*, *argwöhnisch*, *furchtsam*. Uebrigens ist er arbeitsam, hartnäckig fleissig, zum Nachdenken aufgelegt, treuer Bewahrer ihm vertrauter Geheimnisse, beharrend auf seinen Meinungen, schwer auszuforschen, kalt in der Freundschaft, lebt gerne ruhig, liebt das *Geld*.

Der *Choleriker* ist überaus munter, lebhaft,

thätig, heftig, äußerst ungeduldig und unerwartlich. Hindernisse spornen ihn mehr, als sie ihn abschrecken. Er ist leicht in Zorn zu bringen, aber versöhnlich. Seine Entschlüsse fasset er schnell, führet sie aus. Er hält Wort. Nur rasche, thätige Subjekte sind seine Freunde. Auf *Ehre* hält er Alles. Er hat überhaupt viel *Geisteskraft* und *Muth*.

Der *Phlegmatiker* hat viel Aehnliches mit dem Melancholiker. Er hat in der Regel weder einen lebhaften Geist, noch Bosheit, noch Mißtrauen. Die *Ruhe* liebt er über die Maßen. Alles verräth bey ihm Schwäche.

§. 55.

## Einfluß des Klima auf die Seele.

Bey großer Hitze ist der Geist matt, träg, gleichgültig; bey reiner, trockener Kälte — doppelt munter.

§. 56.

## Einfluß der Lebensmittel auf die Seele.

Wo viele hitzige Getränke, vieles scwarzes, reitzendes Fleisch und viele Specereyen genossen werden, findet man Empfindsamkeit, Verschmitztheit, Heimtücke, Rachsucht, Jähzorn, Eifersucht, ausschweifende Liebe, schöne Künste in Blüthe und Reife, z. B. bey den *Italienern*.

Wo viel saftiges, nahrhaftes Fleisch, dickes Getränke zu Hause sind, da trifft man Stolz, Unbiegsamkeit, Stärrigkeit, Schwermuth, Aufgelegtheit zu soliden Wissenschaften an; z. B. bey den *Engländern*.

Wo man leichte Speisen, vieles weisses Fleisch, starke Bouillons, aromatische Kräuter, säuerliches Obst, durchdringende Weine u. s. w. liebt, da haben Freundlichkeit, Artigkeit, ein einnehmendes Wesen, aber auch Leichtsinn, Flatterhaftigkeit, Superficielität ihren Wohnsitz, z. B. bey den *Franzosen*.

Wo warme Getränke, dickes, ſchweres Bier, häufiger Käſe und überhaupt fette, ölichte und ſchwer verdauliche Speiſen gewöhnlich auf den Tafeln erſcheinen, da wohnen *Kaltſinn* und *Trägheit*, wie z. B. bey den Holländern.

§. 57.

## Urſachen der Verſchiedenheit der Genie's.

*Genie* überhaupt nenne ich die beſtimmte Miſchung, Beſchaffenheit und Ausbildung der Erkenntnisfähigkeiten des Menſchen. In dieſer Bedeutung hat jeder Menſch ſein *Genie*, und zwar entweder ein ſchlechtes oder ein mittelmäſſiges, oder ein hervorſtechendes.

*Das Genie in beſonderer Bedeutung.*

Wir verſtehen darunter einen vorzüglichen Grad von Vollkommenheit der unteren und oberen Erkenntnisſkräfte des Menſchen in Bezug auf Künſte und Wiſſenſchaften. Sind alle Seelenkräfte gleich vollkommen — eine wahre Seltenheit — ſo heiſset ein ſolches Genie ein *Univerſalgenie;* iſt nur eine oder die andere, auch einige, in Bezug auf dieſe oder jene Kunſt oder Wiſſenſchaft beſonders ſtark, ſo iſt es ein *Partikulargenie:* und deren haben wir mehrere, z. B. hiſtoriſche, philologiſche, philoſophiſche, mathematiſche, phyſikaliſche u. ſ. w. Genie's.

Die Urſachen von der Verſchiedenheit des Genie's überhaupt ſind zweyerley; *phyſiſche*, wodurch die Geiſtesanlagen oder deren Mangel, und *moraliſche*, wodurch die Geiſtesfertigkeiten oder deren Mangel beſtimmt werden.

Zu den *phyſiſchen Urſachen* gehören a) eine mehr oder weniger glückliche Organiſation und Miſchung der Temperamente; b) Klima; c) Nahrungsmittel; zu den *moraliſchen*: *a*) Uebung der Geiſteskräfte; *b*) Erziehung; *c*) Nation; *d*) der Genius des Zeitalters; *e*) Beyſpiel.

## §. 58.

## Prüfung der Köpfe zu Künsten und Wissenschaften.

Vergebens wird der im Fache der Künste und Wissenschaften arbeiten, dem es an *Anlagen* dazu fehlt. Diese sind doppelt: *allgemeine*, welche Künste und Wissenschaften überhaupt voraussetzen, und *besondere*, die für diese oder jene Kunst, oder Wissenschaft geeignet sind.

Erstere sind theils *physische* theils *geistige* Anlagen.

Die *physischen* sind: *a*) vollkommener Zustand der Nervenorganisation überhaupt, besonders jener des Hirns, und ein richtiger Bau des Hirnschädels, der mehr groſs als klein und gut gewölbt seyn muſs; *b*) geschärfte Sinne; *c*) Abwesenheit übermäſsiger Korpulenz, und eines zu robusten und fleischigten Körperbaues; *d*) thätiges, aber doch gemäſsigtes Temperament; *e*) leicht aufnehmendes, treu behaltendes und schnell wieder gebendes Gedächtniſs.

Die *geistigen oder moralischen* sind: *a*) Stärke und Lebhaftigkeit der Erkenntniſskräfte überhaupt, besonders der oberen für Wissenschaften; *b*) Hang zum Nachdenken, Forschen, Prüfen, zu Versuchen; *c*) Hang zur Beschäftigung mit sich selbst; *d*) merkliche Abneigung gegen das Getümmel der Welt und ihre Freuden; *e*) ausnehmende Begierde nach Kenntnissen.

Für besondere Künste und Wissenschaften gehören auch besondere Anlagen, und zwar

1) für *Philologie* und *Deklamationskunst*: Vorzüglich gutes Gedächtniſs, kalter, prüfender Verstand, Scharfsinn, anhaltender Fleiſs, Vergleichungsgeist, besondere Vorliebe für Sprachen. Zur *Deklamation* fodert man geraden, schlanken Körperbau, Geschmeidigkeit und Gewandtsamkeit der Gliedmaſsen, ausdrucksvolle Physiognomie, feines Sprach-

organ, modulable Stimme, Gefühl, ſchnelle Ideenaſſociation und Succeſſion.

2) Für die *Dichtkunſt:* Feurige, brillante, ſchöpferiſche, mahlende Einbildungskraft und Phantaſie; ausnehmend ſtarkes Gefühl für das Schöne, Sanfte, Erhabene und Schauerliche in der Natur, Sinn für Harmonie und Wohlklang, ſtarker Zufluſs von Imaginations-Ideen, wenig abſtrakte.

3) *Für die Ton- Mahler- und Bildhauerkunſt:* auffallend ſtarker Nachahmungstrieb, den vorzüglich die ausdrucksvolle, die bildende Natur reitzt. Die Tonkunſt heiſcht insbeſondere ein feines, Melodien leicht behaltendes, Disharmonie nicht vertragendes Ohr, Hang zum Geſang und Inſtrumentenſpiel. — Wo die *Natur bildet*, da bleiben der künftige *Mahler*, *Bildhauer*, *Kupferſtecher* ſtehen, nehmen den Röthel oder das Reiſsbley, und zeichnen. Keine Büſte, kein Gemälde gehen ſie kalt vorüber. Schöne Formen, Statüen, ziehen ihr feines Gefühl an ſich, das Symmetrie, Verhältniſs und Miſsverhältniſs auf der Stelle entdeckt. Man lege ſolchen Jünglingen Farbe, Pinſel, Meiſsel und Grabſtichel vor, und die Natur giebt bald jedem das davon in die Hand, das ihm als Werkzeug in der Kunſt dienen ſoll, zu der ſie ihn beſtimmt hat.

4) Für die *mathematiſchen Wiſſenſchaften:* Starker Hang zum Nachdenken, Vorliebe für die Zahlen, Neigung zum Rechnen, lebhaftes Gefühl für Ordnung, Uebereinſtimmung, Ebenmaſs und Proportion. Viel Aufmerkſamkeit auf Gröſsen und Figuren, Nähe und Entfernung der Gegenſtände auf Land- und Seekarten, Plane und Riſſe, Zirkel, Maſsſtab und Winkelmaſs.

5) Für *phyſikaliſche Wiſſenſchaften:* Begierde, die Kräfte und Wirkungen der Dinge zu kennen; Liebe zu Experimenten; Beobachtungs-

geiſt in Bezug auf die Veränderungen der Natur; Aufmerkſamkeit auf Naturalien.

5) Für die *Arzeneykunſt:* Sympathie mit Kranken; Begierde, ihre Leiden zu lindern, zu tilgen; Hang zur Kenntniſs der Arzneymittel, ſcharfe Beobachtungsgabe, richtige ſchnelle Beurtheilung des Beobachteten, Vergnügen an mediziniſcher Rathsertheilung und am Umgange mit Kranken.

6) Für die *Jurisprudenz:* Lebhafte Einbildungskraft, ſcharfſinniges Urtheil, Witz, Beharrlichkeit auf ſeiner Meinung, etwas Widerſpruchsgeiſt, Fertigkeit im Schlieſsen, Beredtſamkeit, ſtarkes Gedächtniſs, Kühnheit, Unerſchrockenheit, Vorliebe für ſtreitige Fälle; Intereſſe für *Politik.*

7) Für die *Theologie:* Viel Phantaſie, Sittſamkeit und Eingezogenheit, Abſtraktion von der Welt, Religioſität; Hang zum ernſten Nachdenken, zum Studium der Sittenlehre, Liebe zu Predigten, Correktionsgeiſt, rigoröſe Moral.

8) Für das *Studium der Geſchichte:* Ueberaus ſtarkes, viel umfaſſendes, treu behaltendes, leicht wieder gebendes Gedächtniſs, das nicht bloſs Fakta, ſondern auch Nahmen und Zahlen behält; lebhafte doch nicht dichteriſche Einbildungskraft, Liebe für Alterthumskunde und Antiquitäten,

9) Für *Philoſophie* (ſ. 1. B. S. 35. §. 39.)

§. 59.

## Beſondere Vorzüge menſchlicher Geiſter.

*Groſser Geiſt:* ſo nennet man denjenigen, der *ſehr viel* entweder durch einzelne Vermögenheiten oder durch mehrere derſelben gemeinſchaftlich hervorbringt; alſo eine vielumfaſſende Denkkraft hat.

*Starker Geiſt*, heiſst derjenige, der ſich in ſeinen Arbeiten, Geiſtesgeſchäften, von Hinderniſſen nicht abſchrecken läſst, ſie beſiegt, leicht

bey ſchweren Gegenſtänden wirkt, durch keine Verwickelung verwirrt wird.

*Behender Geiſt*, iſt derjenige, der nur wenig Zeit, vergleichungsweiſe, bedarf, um etwas zu Stande zu bringen.

*Originalgeiſt*, auch *Genie*, iſt das Talent zu Erfindungen.

*Kleiner Geiſt*, *ſchwacher Geiſt*, *langſamer*, *träger Geiſt*, *Alltagsgeiſt*, ſind die Gegenſätze dieſer Vorzüge der Seele.

§. 60.

## Geiſtesſchwächen.

Der *ſtumpfe Kopf*, dem es an Witz und Lernfähigkeit merklich gebricht.

Der *einfältige*, *bornirte Kopf*, (hebes), deſſen Talente zu keinem groſsen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) hinreichen.

Der *Dummkopf* (ſtupidus) der auffallenden Mangel des geſunden Menſchenverſtandes zu Tage legt.

Der *Thor*, der wahre Güter den Scheingütern aufopfert.

Der *Narr* (ſtultus) der mit Thorheit Munterkeit und Witz verbindet, (*pudelnärriſch*).

§. 61.

## Geiſteskrankheiten.

Wir zählen zwey Hauptkrankheiten des Geiſtes, *Hypochondrie* — Grillenkrankheit — *Manie*, Verrücktheit.

*Hypochondrie* beſtehet darin, daſs gewiſſe Subjekte bey körperlichen Schmerzen eingebildete Urſachen vorausſetzen und eingebildete Folgen erwarten, auch wirklich ſich Schmerzen einbilden.

*Manie* oder *Verrücktheit*, iſt derjenige Zuſtand, wo die Seele bloſse Einbildungen auf eine aushaltende Weiſe für Empfindungen und Ueberzeugungen hält. Ihre Arten ſind:

a) *Unsinnigkeit* (amentia) das Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zusammenhang zu bringen. — Es ist *tumultuarische Verrückung.*

b) *Wahnsinn* (dementia) diejenige Störung des Gemüths, wo alles, was der Verrückte sagt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäss ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft fingirte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. — Diese Verrückung ist *methodisch.*

c) *Wahnwitz* (insania) ist gestörte Urtheilskraft; Subsumtion wegen geringer Analogien unter diese als unter Begriffe und Regel.

d) *Aberwitz* ( vesania ) ist gestörte Vernunft, Wahn, das Unbegreifliche zu begreifen.

e) *Irreseyn* ( delirium ) besteht in Einbildung oder Missverstehen gewisser Ideen, ohne dass sich dabey der Wille thätig erweiset.

f) *Raserey* (furor) ist Verrückung mit Kraft und Bosheit.

Hieher gehören noch gewisse Zustände der Seele, nämlich *Enthusiasmus*, *Schwärmerey* und *Fanaticismus.*

*Enthusiasmus*, der Zustand des Gemüthes, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad gesetzt worden.

*Schwärmerey*, eine nach Grundsätzen unternommene Uebertretung der Grenzen der menschlichen Vernunft.

*Fanaticismus*, Schwärmerey in Bezug auf religiöse Gegenstände.

Nähere Erklärung und Heilmittel in Hinsicht auf alle diese Seelenkrankheiten muss ich, der Stärke dieses Bandes wegen, dem mündlichen Vortrage und einer andern Gelegenheit, mit dem philosophischen Publikum zu sprechen, überlassen.

Ende des zweyten Bandes.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wenzel, Gottfried Immanuel,

Vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie

Bd.: 2

Linz 1804

Ph.u. 544-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047314-6